

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 15.

AZ EMLÉKEZET

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 15.

AZ EMLÉKEZET

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2017

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szegedért Alapítvány



© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-00-9

ISSN 1785-7082

FELEJTÉS VERSUS EMLÉKEZÉS

ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Az emlékezés, mint elménk működésének különös sajátossága, (édes-testvérével, a felejtéssel együtt) személyiségünk és identitásunk egyik legfontosabb meghatározója. Sőt, érzelmi hangoltságú emlékképeink egyenesen identitásunk építőköveiként funkcionálnak, és kiemelt szerepet játszanak önmagunk és közösségünk megformálásában és azonosításában. Személyiségünk kiegyensúlyozott működése csak oly módon lehetséges, ha annak alapját emlékeink karbantartása, ápolása és folyamatos alakítása képezi, mint ahogyan a társadalom működéséhez is hozzátartozik a kulturális emlékezet különböző megnyilvánulási formáinak a karbantartása, ápolása és alakítása.

Az individuális és kollektív emlékezet (és felejtés) problémáját vizsgálva most az emlékezet (és felejtés) helyeit, tereit, idejét, módját, dinamikáját, rítusait, mitológiai megjelenését, képzőművészeti és irodalmi ábrázolását, szimbolikáját, elvárásrendszerét, múlthoz és jövőhöz kötöttségét, hasznát és kárát, változékonyságát és illékonyságát, konstrukciós voltát, működési mechanizmusát, kulturális és politikai vetületeit, történelemhez, illetve traumákhoz való viszonyát, identitásképző szerepét, értelemadó jellegét, mesterséges alakzatait és digitális segédeszközeit, stb. helyezzük érdeklődésünk középpontjába. A problémákhoz közelítve választ keresünk a kérdésekre, miszerint az emlékezet milyen módokon nyilvánul meg a társadalmi együttélés során, hogyan jelenik meg az egyén életében, s mennyiben tekinthetünk rá, mint közösség-szervező tényezőre? Hogyan történik az emlékek tárolása, előhívása és előhívásuk gátlása az elmében, illetve milyen következményei vannak a különböző emlékezet-stratégiáknak? Az emlékezet valóban megőrzi, vagy egyenesen felülírja és kreálja a valóságot? Mit jelent az emlékek elbeszélhetősége és milyen az emlékezet nyelvi sémája és kulturális kódja?

S folytatva a kérdéseket, a közösség és az egyén működése valóban azon múlik, hogy mikor és hogyan tud emlékezni és képes-e kellő időben felejtetni, netán traumát kezelni és feldolgozni, s ezáltal a jövőre nyitottnak lenni? Az emlékezés kultúrája szabná meg azt, hogy az egyénnek mire kell emlékeznie, mit nem szabad elfelejtene és mi az, amit egyenesen el kell felejtene ahhoz, hogy a közösség tagjaként legyen képes létezni? (Főként, ha olyan eseményre kell emlékeznie, amit nem élhetett át, hiszen születése előtt történt.) S miért,

hogy nem lehetséges az élet sem emlékezés, sem pedig felejtés nélkül, lévén mindkettő a jövőre irányuló létezést szolgálja? Vajon az emlékezet labirintusa félrevezet bennünket, vagy egyenesen célhoz érésünket segíti elő? S egyáltalán, az emlékezet digitális tárhelyei milyen módon alakítják át gondolkodásunkat, illetve mennyiben igénylik gondolkodásunk változását?

* * *

Tanulmánykötetünkben ezúttal tehát az emlékezet jelenségvilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a különböző problémá(k)hoz. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges az emlékezet és felejtés összefüggérendszeréről teoretikusan és praktikusán, a probléma múltba, jelenbe és jövőbe ágyazottságát, illetve egyéni és közösségi jellegét is figyelembe véve értekeznünk? Az itt megjelenő tanulmányok filozófiai, esztétikai, kulturális, pszichológiai, etikai, képzőművészeti, mitológiai, informatikai, irodalomtudományi, médiatudományi, politikatudományi, stb. szempontból vizsgálják és értelmezik az emlékezet és a felejtés jelenségvilágát, ugyanakkor csak érintőlegesen reflektálnak történettudományi nézőpontból.

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak és problémák tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban és/vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhetnek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden korra és a filozófiával rokon tudásterületekre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: Az emlékezet* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* által 2016. május 12-13-án Szegeden megrendezett konferencia volt. Ám könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Egyrészt azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Másrészt pedig azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek a szerkesztő kérésére utólag

születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt előfordul az is, hogy a konferencián megtartott előadás írott változata az előadó kérésére nem került most közlésre. Kötetünket tehát az emlékezet problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizenötödik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók (akadémikusok, egyetemi oktatók és hallgatók, kutatók, stb.) egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga volt az alapja a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelentek meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének tanulmányai egyben a könyvsorozat 4. köteteként láttak napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmányai lettek a sorozat 5. kötetének nyersanyaga, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte a vizsgálódások tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásainak kidolgozott anyaga a sorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kibővített tanulmányai a könyvsorozat 8. köteteként láttak napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia következett (2010), melynek részletes tanulmányai a sorozat 9. kötetében lettek kiadva. A 10. kötet *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetét összeállt és alaposan kidolgozott anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhoz. A könyvsorozat 13. kötete *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza. A legutóbbi, 14. kötet *Az agresszió* címen és témában készült, s előzményd az azonos című konferencia (2015). Jelen tanulmánykötet pedig *Az emlékezet* (2016) című rendezvény apropóján született és annak részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve közöltünk.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az emlékezetéről szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„... amit egyszer belevéstünk,
arra emlékezünk, és azt tudjuk,
amíg csak a képe rajta marad a táblán;
de ami elmosódott, vagy nem tudott
belevésődni, azt elfelejtjük és nem tudjuk.”***

HÜPNOSZ ÉS THANATOSZ AVAGY VAN-E EMLÉKÜNK A HALÁLBAN?

GYENGE ZOLTÁN

A cím meglehetősen különös, mondhatnám enigmatikus, ezért némi értelmezésre szorul. Honnan tudhatnám én, nyomorult halandó, hogy bárkinek, aki meghalt, van-e emléke a halálban? Még abban sem vagyok mindig biztos, hogy nekem van-e emlékem az életben, vagy az valóban (valós) emlék, avagy a jelen beképződése a múltba? Bár igaz, hogy manapság annyian térnek vissza a halálból, hogy se szeri, se száma a sok visszajövőnek, fényes ösvényen bandukolónak, vagy földönkívülivel kvaterkázónak, hogy magam nyugodtan tehetek kijelentést a halálra nézve. De –mint látjuk – az emlékezés kérdése abszolút döntő tényező a halál megítélését illetően.

ÁLOM ÉS HALÁL

Az álom és halál kapcsolatát számtalan módon, számtalan aspektusból vetették fel. Ebből a szempontból alapot jelent a görög mitológia, ahol az „álom” és a „halál” féltestvérek.



John William Waterhouse, akire mitológiát illetően mindig számíthatunk, festett egy képet Hüpnosz (álom) és Thanatosz (halál) címen. Pontosabban a cím: *Az Álom és féltestvére, a Halál* (1874). Hüpnosz és Thanatosz. És itt álljunk meg egy pillanatra. Érdekes. A halál és az álom, mint testvérek. Tökéletes idea. Egyfajta álom a halál – és az álom egyfajta halál; amikor elalszunk, kissé meghalunk, amikor meghalunk, az hasonlatos – a görögök elképzelése szerint – ahhoz, amikor elalszunk. (Mennyire érdekes, hogy Calderónnál pedig az élet lesz álom.)

Hésziadosz Theogoniája szerint Nüx, az éjszaka istennője,

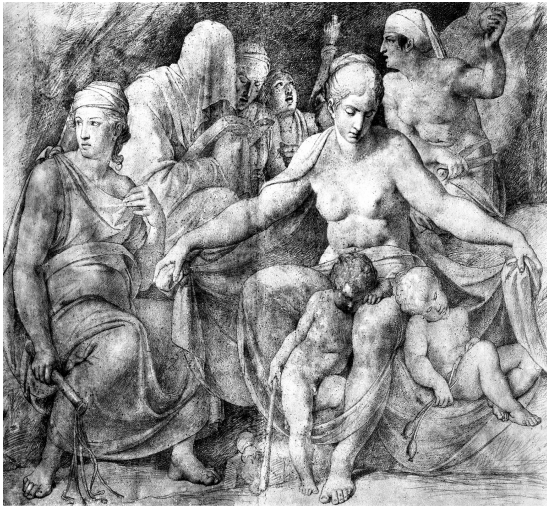


a világ egyik alkotó *ősprincípiuma* (*William-Adolphe Bouguereau* festményén), aki Khaosz anya nélkül, önmagától született leánya. Testvérei (nem véletlen) – Erősz, Gaia és Tartarosz. (Tartarosz nem csupán hely, hanem alaktalan őselem, amely/aki két testvérével hozta működésbe az univerzumot.)

Önmagától született egyik gyermeke *Hüpnosz* (Υπνος) az alvással járó álmoképek istene. Az ő fia a három álomisten –*Morpheus* az álmok megformálója, *Phobetor*, aki gyakori vendégem: ő felelős ugyanis a rémáloméért, és *Phantaszosz* a különös, fantasztikus álmokéért. A mondák szerint tartaroszi otthonukon keresztülfolyt Léthé folyója, amelynek vize – Platónról tudjuk –

feledést, mégpedig jótékony feledést hoz az embereknek, Hüpnosz pedig a folyó vizébe mártott pálcával megérintve altatja el az embereket.

A másik gyermeke *Thanatosz* (Θάνατος) a halál megtestesítője, aki az Éj istennőjének apa nélkül született fia, közösen él testvérével Hüpnosszal. Thanatosz feladata, hogy a sors istennői, a Moirák által meghatározott időben megjelenjen a halandónál, kardjával vágjon le egy tincset a hajából, majd ragadja meg lelkét és adja át Hermésznek, aki a holtat az Alvilágba kíséri. *Asmus Carstens* főművének tartják az *Éj a gyermekeivel, az Álommal és halállal* (1795) című rajzát. A képen középen az Éj istennője (Nüx) a gyermekeivel.



Bal oldalon a lánya *Nemeszisz*, a megtorlás istennője, de ott van testvére *Tüché* a véletlen, a sorsszerűség istennője, eltakart arccal és kezében egy könyvvel, amelyből a Moirák (szintén Nüx lányai) bontják ki a halandók sorsának fonálát. Nüx mögött lévő csúnya nő valószínűleg *Atroposz*, akinek olló van a kezében, amellyel az élet fonálát metszi el. Meglehetősen sokatmondó, hogy kikből áll e csodás és népes család.

Asmus Jacob Carstens (1754-1798) a korán meghalt rendkívül tehetségesnek tartott művész egyébként saját sorsát is megrajzolta a képen, hiszen *Oskar Bätschmann* szerint ő volt az első, aki szembeszállva a hivatalos állami mecénatúrával önkéntesen vállalta a szabadság nevében a művészi szegénységet, hogysem folyamatosan meg kelljen felelnie valamilyen hatalmi elvárásnak. Von Heinitz miniszter úr elintézte, hogy el is bocsássák a Berliini Akadémiáról. Sokak szerint ebből a szempontból ő volt a művészet *James Barry* mellett egyik első mártírja.



Csak megjegyzésképpen Barry maga sem ismert megalkuvást, az *Elízium és Tartarosz vagy utolsó ítélet* (1791-92) című képén Elíziumba a művészeket és tudósokat helyezi, míg Tartaroszba a „kultúra halálos bűnökkel terhelt névtelen szereplőit” (O. Bätsdchmann). Lásd a képen jobbra. Reméljük, mind ott találkoznak egymással, mint azok a hatalmon levők, akik a történelemben annyit munkálkodtak a kultúra tönkretételén. Szóval jobbra, laposan el.

Carstens – aki a kiváló *Karl Philipp Moritz* jóbarátja volt, sőt képét Moritz írása is inspirálta – Rómában van eltemetve, és reliefbe öltve éppen ez a képe a sírja:



Eddig rendben is van, de hogyan kapcsolódik össze az álom és a halál, még inkább az emlékezés és az elmúlás? Szókratész szavaira alapozva vizsgáljuk meg ezt a kérdést. Mi tehát a halál? És miben különbözik az álomtól? Amikor a legbölcsebb görögöt (Szókratészt) halálra ítélik, még egy utolsó szótatot intéz a bírákhoz. Látszólag. Szerintem sokkal inkább magáról és magához beszél. Mint később Seneca, aki elé megy a halálnak (igaz, nem teljesen önként). De hagyjuk egyelőre Senecát. A logika alapelvei alapján valami vagy „A”, vagy „nem A” – *tertium non datur*. Valami vagy fehér, vagy nem fehér, nincs harmadik lehetőség. Szókratész ennek megfelelően a következő alternatívát állítja fel a halálról érdekesen kapcsolva az álomhoz – bár ő itt az isteneket nem nevezi néven. Ám Hüpnosz és Thanatosz tényleg testvérek. Ezt mondja: „Mert két dolog közül egyvalami a halál: vagy abból áll, hogy a megholt semmivé lesz és egyáltalán semmit sem érzékel már, vagy pedig – ahogyan mondogatni szokták – abból, hogy a lélek itteni helyét egy másik hellyel váltja fel és máshová költözik.” (Halkan jegyzem meg: ez ugyan nem kizáró ellentét, Szókratész kissé csúsztat, de sebj.) A kizáró ellentét úgy szólna: vagy semmivé lesz, vagy nem lesz semmivé. Ez utóbbin belül azonban még számos variáció létezik. Viszont a gondolatmenet parádés. Fordítsunk rajta egyet. Szókratész azt mondja az *Apológiában*:

a) Ha a halál elköltözés egy olyan helyre, ahol ott vannak a korábban élők, akkor csodás nyereség a halál. Naná! Élete nem szólt másról, mint folyamatos párbeszédéről. „Mert ha valaki Hadész országába ér, és megszabadulva az itteni állítólagos bíraktól, megtalálja majd ott az igazi bírakat, akikről azt tartják, hogy ott ítélik meg, Minoszt, Rhadamantüszt, Aiakoszt, Triptolemoszt és mind a többi félistent, aki életében igazságos volt, vajon lehet-e rossz ez az átköltözés?” Folytatva: „Vagy azt, hogy együtt lehettek Orpheusszal, Muszaiiosszal, Hésziodosszal meg Homérosszal, ugyan mennyiért nem adnátok sokan?”

Világos beszéd. Akit egész életében nem érdekelt egyéb, csak a diskurzus folytán kifejtett gondolkodás, aki számára a legszentebb tudomány, a filozófia nem más, mint a szóbeliség alakjában megfogalmazott gondolatok művésze, nem kérdés, hogy annak a végtelen beszélgetés, vég nélküli vita az élet-eleme, így az lesz a „halál-eleme” is. De nézzük a másik utat:

b) „Vagy abból áll, hogy a megholt semmivé lesz és egyáltalán semmit nem érzékel már...” És itt jön az álom szerepe. „És ha semmi érzékelése nincs, hanem olyan, mint az álom, amelyben alvás közben még álmoképeket sem látni, hiszen akkor csodálatos nyereség a halál.”

A legfontosabb ebből a szempontból, hogy a halál szörnyűségét az jelen-
tené, ha abban megjelenne az *álom*. Azaz „mitológiára” lefordítva: Hüpnosz
és Thanatosz kéz a kézben fekszik egymás mellett egy ágyban. Ahogy a
fentebbi festményen. A fiú halványszürke árnyalatú arca és élettelen fejtar-
tása mutatja, hogy ő a halálban „él”. A lány arca élénkebb, ajka rózsás, lágy
vonásai sokkal inkább az álomba szenderülés állapotára utalnak, azaz ő csak
elszenderült, a másik viszont halott, a halált reprezentálja. Nem feltétlenül ők
maguk Hüpnosz és Thanatosz, hanem csak két fiatal, akik közül az egyik
alszik, a másik örök álomra szenderült. Mennyire plasztikus ez a kifejezés:
örök álomra szenderült. Hiszen Szókratész éppen ettől fél. Az álomtól. Ha
álomtalan örök alvás a halál, vagy elköltözés arra a helyre, ahol a megholtak
vannak, akkor rendben van minden, nem kell tőle félni, sőt! – jobb kívánni.
Schopenhauer, már egészen más összefüggésben mondja az alábbi nagyszerű
szavakat: „A halál olyan álom, amelyben az individualitás elfelejtődik: min-
den egyéb újra felébred, mi több, ébren is marad.” Álom, felejtés, az indivi-
duum feloldódása. A legfontosabb jellemzői a halál filozófiai felfogásának. A
kérdés: a „minden egyéb”. Arra azonban nincs válasz.

Nem tudom, emlékszi-e pontosan arra, hogy mit mond erről *Hamlet*.
„Lenni vagy nem lenni” – nincs olyan, aki nem halott volna erről a sorról,
még akkor is, ha Shakespeare-ről semmit sem tud. Ám a monológ érdekesen
folytatódik, amit talán kevesebben tudnak felidézni. Miről van szó? Hamlet
azon töprengedik, hogy az életből való kilépés mennyi mindent megoldana,
míg az életben maradás csak a szenvedést sokszorozza. Mennyivel egsze-
rűbb lenne a nem-lét választása! Hamlet azonban „visszadöbben” valamitől.

„Meghalni – elszunynadni – semmi több;

S egy álom által elvégezni mind

A szív keservét, a test eredendő,

Természetes rázkódásait:

Oly cél, minőt óhajthat a kegyes.”

Ám van valami, ami ezt nem engedi. A hit? A remény? Vagy éppen a
szeretet? Dehogy! Az *álom*. Hüpnosz és Thanatosz – ismét kéz a kézben.
(Megjegyzem, Arany János fordítása pontatlan. Amit itt „álomnak” fordít, az
az angolban a „*sleep*” (alvás). A lentebb említett „álom” az igazi álom, azaz a
„*dream*”. Sajnos itt ez nagyon nem mindegy. Így pontosan: „S egy alvás által
elvégezni”, vagyis: „and by a *sleep* to say we end the heart-ache and the
thousand natural shocks”).

*„Meghalni – elszunnyadni – és alunni!
Talán álmodni: ez a bökkenő;
Mert hogy mi álmok jönnek a halálban,
Ha majd leráztuk mind e földi bajt,
Ez visszadöbbszont.”*

Azaz: „To die, to sleep; To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub;
For in that sleep of death what dreams may come...” Majd hozzáteszi
(nagyon görög gondolat ez, csodálom, hogy Nietzsche nem reflektált rá):

*„E meggondolás az,
Mi a nyomort oly hosszan élteti,
Mert ki viselné a kor gúny-csapását,
zsarnok bosszúját, gőgös ember döllyfét,
Útált szerelme kínját, pör-halasztást,
A hivatalnak packázásait,
S mind a rugást, mellyel méltatlanok
Bántalmazták a tűrő érdemet:
Ha nyugalomba küldhetné magát
Egy puszta törrel.”*

Az álom az, amely ellen hat a halálnak, ha az nem lenne, ugyan miért ragaszkodna a bölcs az élethez. A bölcs tudja, hogy az élet siralom, keserves ínség, nyomorult dolog. Csak a balga kapaszkodik három kézzel is beléje. Az álomtól való félelem tart bennünket az életben? Szókratész maga is bizonytalan: „De ideje már, hogy távozzunk” – mondja a bírák szemébe, azok szemébe, akik halálra ítélték. „Én halni indulok, ti élni; de hogy kettőnk közül melyik megy jobb sors elé, az mindenki előtt rejtve marad, kivéve az istent.” Ezek az utolsó szavai.

HALÁL ÉS EMLÉKEZÉS

Marcus Aurelius, akit méltán tekinthetünk inkább görögnek, mintsem latinnak, a következőket mondja a halálról: „A halál olyan, mint a születés; a természet titokzatos műve. Ugyanazoknak az őszanyagoknak az egyesülése ugyanazokká. Egyáltalán nem olyasmi, ami miatt valakinek szégyenkeznie kellene. Nincs ellentétben az értelmes lény mivoltával, sem akaratának

tervszerűségével”. Egy másik görög: A halál olyasvalami, ami nem tartozik ránk: amikor mi vagyunk, a halál nincs, amikor a halál van, akkor mi nem vagyunk. A görög bölcs (Epikurosz) legalábbis ezt vallja. *Antiphon*, a sokat szidott szofista, egyik töredékében arra hívja fel a figyelmet, hogy aki csak és kizárólag a túlvilági életre koncentrál, az úgy hal meg, hogy nem is élt igazán. Mint mondja, „vannak emberek, akik nem élnek igazán, mivel folyamatosan egy másik életben szeretnének élni, nem a mostaniban, és közben elszáll az idő, amely számukra adatott”. *Kritiasz* hozzáteszi: „Semmi sem biztos a világon, mint az a tény, hogy aki születik, annak meg kell halnia, és aki él, az a bajt el nem kerülheti.”

A holtak boldogok lesznek, kivéve, ha szellemük bolyong, és nem lel nyugodalmat. A legszerencsétlenebbek – a földi halandókon kívül – azok, akiknek a szelleme nem jut el az alvilágba, hanem megreked a két világ között, mint Antigoné temetetlen testvére. Ezért a sors végzése: akár élete árán, de el kell temetnie őt. A megadott végtisztesség nyugalom a megholt ember szellemének, de legalább annyira nyugalom az őt eltemetőnek. Egyfajta harmónia helyrebillenése, amikor a túlélő tudja, hogy a túlélő szellemének (lelkének) mindent megadott, ami csak elvárható, amit meg kellett adnia. A görög ezért alapvetően a *halálra orientáltan létezik*, tudja, hogy földi jelenléte efemer történet, egy pillanat a létezés egészéhez mérve. A halál valami kíváncsúnak látszik, az élet megvetendőnek. A harc, amelyet a görög folytat, így nem lehet rossz, hanem a dicsőség útja a kívánt halál felé. Dicsőségben meghalni – nincs ennél kíváncsúbb. Ha pedig mindehhez hozzátesszük, hogy a görög számára (Platón) a megismerés visszaemlékezés (ἀνάμνησις), akkor igen érdekes következtetésre juthatunk.

És itt van még a *szabadság* kérdése. Seneca szerint a haláltól való félelem leküzdése az igazi szabadság: „Edződj a halálra – ez a parancs azt akarja mondani, hogy edződjünk hozzá a szabadsághoz.” Halál és szabadság. Vagy, ahogy egyesek mondták: a halál nem tartozik ránk, mert amikor a halál van, mi nem léteünk, amikor mi léteünk, akkor a halál nincs. Ám ez nem igaz. A halál mindig *van*. Sőt. Jelen van. Minden mozzanatot átkísér az életen. Nincs semmi, ahol a halál ne lenne. Emlékezzünk *Böcklin* híres képére, ahol a halál belehegedül a művész fülébe!



Ott van mindannyiunk válla fölött, füle mellett, ott a tarkóján, néha csak jeges fuvallat formájában, folyamatosan jelen van a halál. Nem ereszt. Nem igaz, hogy csak akkor van, ha az élet már nincs. Bölcs görögök, ebben óriásit tévedtetek. Epikurosz. Schopenhauer pedig megismétli, bele sem gondolva, átveszi a kijelentését. Pedig az élet minden pillanata egyben halál. Hegel jobban ismeri, hisz szerinte életünk értelme a halálba van *merítve*. Seneca igazából ugyanezt mondja, hisz tudja: minden pillanat, amelyet így vagy úgy eltöltünk, a halált erősíti. Nem élünk anélkül, hogy minden perc ne vinne hozzá közelebb. Ezért a sztoikus bölcsnek abban van igaza, ha megtanulunk a gondolattal együtt élni (nem könnyű, főként, ha folyamatosan elmegy közülünk valaki), akkor megszabadulunk attól a tehertől, amely leginkább meggátolja, hogy valóban szabadok legyünk. Mert így folytatja: „Ha megtanultál meghalni, elfelejtettél szolgálni. Minden hatalmon fölül állsz, legalábbis mindegyiken kívül. Mit neked börtön, őrség, bilincsek? A te ajtód szabadon leng. Egyetlen lánc kötöz meg bennünket, az élet szeretete; nem kell ugyan leráznunk, de annyira szét kell tördelnünk, hogy mikor a körülmények úgy parancsolják, semmi se tartoztasson, ne akadályozzon: készek legyünk nyomban megtenni, amit így is, úgy is megteszünk” (Kurcz Ágnes fordítása).

Ha lehet, ha szabad, akkor ebből egy mondat mindenképpen kiemelésre méltó: ha megtanultál *meghálni*, elfelejtettél *szolgálni*. Vagyis az élethez való

végletes, és mindenekfölötti ragaszkodás eredményezi, hogy az ember inkább mond le a szabadságáról, mintsem az életéről. Ismerős? Megint Hegel. A görögök szerint ennél nagyobb szörnyűség nem létezik. A szabadságról egy szabad, öntudatos, autonóm és büszke hellén soha nem mond le. Hamarabb az életéről.

Ugyanakkor csakugyan igaz, hogy a lassú elmúlást, a megöregedést, annak minden nyűgével, kínjával, ép ésszel senki nem kívánja. Jobb fiatalnak lenni, mint öregnek. Szokták mondani: az öregségnek számtalan előnye van: most ugyan nem jut eszembe semmi, de biztos van. A fiatalság megőrzése a görögöknél ugyancsak fontos volt. A fiatalság érték. A fiatal harcol, ő nemz harcosokat, ő fut gyorsan a versenyeken stb. Az öreg meg bölcs. Seneca, de Szókratész vagy mások mind hoznak fel érveket az öregedés mellett. Nem hiszek Senecának. Persze egyszer mindenki megtudja, hogy milyen érzés az elmúlás, milyen a halál, pontosabban a meghalás. Szerintem szép halál csak a könyvekben létezik, a valóságban nem. Nem tehetek róla, de nem hiszek nekik, nem hiszek az öregedés szépségében. Péliásznak igaza van. Igaza van, mint annak a nőnek, aki mindent megtesz a fiatalság (vagy illúziójának) megőrzéséért. Botox, ráncfelvarrás, mellplasztika stb. – sok-sok hasonló lehetőség. Érthető. Senki nem szereti az öregséget. A halált talán jobban.

Ma, amikor szinte minden második ember már visszajött a halálból, szinte minden harmadik találkozott már ufóval, egyként tudják, hogy előző életükben mik voltak s talán sejtik, mivé lesznek, az európai ember a saját nyavalyáját elfedve egyfajta vigaszt lel a *lélekvándorlás* gondolatában. Úgy bizony. Már szalonok vannak, ahol reinkarnációs hipnózisban kiderítik, hogy az illető – persze, miután fizetett – mi volt korábbi életében. Ezt persze vigasztalásnak gondolják, mert félnek az élet végességétől. Azt hiszik, azt akarják hinni, hogy nincs vég, csak folytonos kezdet. Balgák.

Ha van lélekvándorlás, ugyanis akkor két dolog lehetséges: vagy emlékszem a későbbi életemben, hogy korábban mi voltam, vagy nem. Mint a klasszikus kétértékű logika lelkes híve, azt mondom: tertium non datur – harmadik lehetőség nincs. Vagy emlékszem, vagy nem emlékszem.

1. Ha emlékszem, akkor nem nagyon dob fel, hogy mondjuk bélféregként reinkarnálódva visszagondolok arra, hogy a görög mitológiáról írtam könyvet, miközben kellemes zenét hallgattam, finom teát ittam, és írás közben kinézhettem a kertre, ahol örülten finom loncillat lengett be mindent (2015 nyara). Valahogy nem lelkesít igazán. Platón szerint ugyanis az ember nemcsak ember, hanem állat is lehet az újjászületés során. (Tessék olvasni a vonatkozó szakirodalmat, a *Phaidroszt*: „állati életbe is juthat az emberi lélek”.)

2. Ha pedig a második lehetőség van – ti. nem emlékszem –, akkor, kérdem tisztelettel, nem teljesen mindegy? Mármint, hogy van-e élet a halál

után vagy nincs. Az emlékezet a döntő – görögök, ezt ismét jól sejtették. És *tertium* tényleg *non datur*.

A halál csábítás az élet elfelejtésére. A csábító maga a halál. Mint Schubert *Halál és a leányka* című művében. Álom – élet – halál. Esetleg csábítás? Van-e álom a halálban? Van-e emlék? Van-e visszatérés, lélekvándorlás vagy feltámadás formájában? Nem tudom, de ha van, jövök és megmondom.

VALÓSÁGGÁ ÁLMODOTT MÍTOSZ

MASZADA – A MÚLT TERE ÉS AZ EMLÉKEZET JELENE

GÁBOR GYÖRGY

„A mítoszteremtő elme sohasem passzív
módon észlel, tevékenysége nem merül
ki a dolgok pusztá szemlélésében.
Minden megfigyelés az érzelem
és az akarat aktusaiból származik.”

(Ernst Cassirer)

A HELY

Meglepő módon még a tárgyilagos nyelvezetre törekvő archeológiai atlaszok legtöbbje sem nélkülözi a vizualitás keltette érzelmi-emocionális leírásokat, midőn Maszada sziklájának „megkapó”, „lenyűgöző”, „pompás” látványáról számolnak be.¹ A Holt-tenger (bibliai nevén Sós-tenger – *Jam Hamelach*) nyugati partján emelkedő csonkagúlaszerű hatalmas sziklatömb, amely a Júdeai sivatag keleti szélét őrzi, a maga 240 x 600 méteres fennsíkjaival egykoron valóban ideális feltételeket kínált ahhoz, hogy ott erődtményt építsenek. Flavius Josephus beszámolója szerint legelsőként az a „Jonathás főpap épített várat, és Masadának nevezte el”,² aki

¹ Ehhez lásd például: *Atlas of Classical Archaeology* (ed. Moses I. Finley). Chatto and Windus, London, 1977. A „Masada” szócikk (228-229.) Glen W. Boversock készítette. Lásd még John Rogerson: *A bibliai világ atlasza*, Helikon Kiadó, Budapest, 1994. 111. („pompás hely” – Fordította Pálvölgyi Endre); továbbá Nicholas de Lange: *A zsidó világ atlasza*, Helikon Kiadó – Magyar Könyvklub, Budapest, 1996. 33. (Fordította Dezső Tamás és Hajnal Piroška), valamint Yohanan Aharoni – Michael Avi-Yonah: *Bibliai atlasz*, Carta (Jeruzsálem) – Szent Pál Akadémia, Budapest, 1999. 192. Fordította Grüll Tibor – Grüll Tiborné – Kövér Gábor.

² Flavius Josephus: *A zsidó háború* (továbbiakban *Bellum*) VII, 8, 285. A művet az alábbi kiadás nyomán idézem: Flavius Josephus: *A zsidó háború*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. Fordította Révay József. Munkám során az alábbi kiadásokat használtam fel: *Flavii Josephi Opera*, edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese, Berlin, 1887-1895. (E kiadás VI. kötete a *De bello Judaico libris VII* edide-runt Justus a Destinon et Benedictus Niese.); Josèphe: *Guerre des Juifs I-III* (Livres I-V), Société d'Édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1975-1982. (Texte établi et traduit par André Pelletier).

minden bizonnyal Jónátán főpappal azonos,³ s aki Júdás Makkabeus testvéreként és utódaként i.e. 161–142 között elsőként alakított ki e helyen erődítményt. Később II. Hürkánosz uralkodása alatt egy bizonyos Helix birtokolta rövid ideig, ám Heródes visszaszerezte,⁴ s i.e. 40–31 között jelentős királyi erődítménnyé fejlesztette, palotával, lakóházakkal, fürdőekkel, hatalmas fegyver- és élelmiszerraktárakkal, ciszternákkal, katonai szálláshelyekkel. Majd i.sz. 6–66-ig római helyőrség állomásozott itt, később a nagy zsidó felkelés idején Menaem sicariusai kerítették hatalmukba. Jeruzsálem elését követően 73-ban (a legújabb feltételezések szerint 74-ben⁵) Flavius Silva X. légioja hosszú ostrom után bevette az erődítményt, de csupán a lángoló épületeket, s a hatalmas túlérővel szemben⁶ a további küzdelmet reménytelennek ítélő, így a kollektív öngyilkosságot választó – asszonyokkal és gyermekekkel együtt – mintegy 960 védő holttestét találta a helyszínen.⁷

³ „Júdás után testvére, Jonatás következett, aki óvatosan őrködött honfitársai érdekein...”, *Bellum*, I, 2, 48. A *Makkabeusok első könyve* 12.35-ből egyébként kiderül, hogy Jonatán szem előtt tartotta a judeai erődök megerősítésének ügyét. Mindamellet az azonosítás így is csak valószínűsíthető, ugyanis az sem zárható ki, hogy az említett Jonathás Júdás Makkabeus másodfokú unokaöccse, Alexander Jannaiosz (i.e. 103–76) lett volna. Az utóbbi mellett felhozott érv leginkább az, hogy Maszadán kizárólag Alexander Jannaiosz pénzérméit találták meg.

⁴ Lásd *Bellum*, I, 12, 236–238.

⁵ Josephus pontosan megjelöli az esemény hónapját és napját („ez a szörnyű mészarlás xanthikos hónap 15-én történt” – *Bellum*, VII, 9, 400 – vagyis niszán hónap, azaz peszah havának görög megfelelőjében), ám meg sem említi – talán mert az írás pillanatában evidens volt –, hogy mely évről van szó. Ugyanakkor elmondja, hogy „Bassus halála után Flavius Silva vette át Judaea helytartóságát” (*Bellum*, VII, 8, 252), akinek aztán sikerült elfoglalnia Maszadát, s aki 81-ben consul lesz. 73 tavaszán, Vespasianus és Titus cenzorsága alatt Flavius Silva még csak praetor volt. Ahhoz, hogy kormányzó vagy legatus legyen, senatori rangra kellett emelkednie. A kinevezéséhez szükséges idő arra enged következtetni, hogy csak 74 tavaszán fejezhette be sikerrel Maszada ostromát. Ehhez lásd Werner Eck: „Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus”, In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 60. (1969), 282–289. A datálás kérdéséhez Duncan B. Campbell: „Dating the Siege of Masada”, In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 73. (1988), 156–158; Hannah M. Cotton – Joseph Geiger: *Masada II. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports. The Latin and Greek Documents*, Israel Exploration Society – The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1989. 21–23; Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*, Kalligram, Pozsony, 2010. 179.

⁶ A római túlérővel kapcsolatosan sok eltérő nézet és vélekedés ismert. A legvalószínűbb a védőkkel szembeni hétszeres túlérő. Ehhez lásd: I. A. Richmond: „The Roman Siege-Works of Masada, Israel”, In: *The Journal of Roman Studies*, 52. (1962), 142–155; Grüll Tibor: *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és művei*. i.m. 178.

⁷ *Bellum*, VII, 9, 402–406.

A hely héber neve a *mecádá* (erősség) szóból származik, amelyet már Strabón Μοαδά-ként nevez meg.⁸ Midőn Dávid Saul elől menekült „Éngedi sziklavarában” (*mecádot*), illetve „Éngedi pusztájában” keresve menedéket⁹, e történet során többször előfordulnak a *mecudá* és *mecudot* szavak (a két szó erődöt, erődöket jelent). Tehát, ha még oly romantikus is az elképzelés, korántsem zárható ki, hogy – jóllehet Maszada sziklája nem az egyetlen ebben a térségben – Dávid akár épp ezen a helyen is megfordulhatott. De akár igen, akár nem, a hely mitológiai jelentésrétegének egyik fundamentumát s a későbbiekben zárandokhelyként való legitimációját – egyebek között – épp e feltételezésből mitikus értelemben vett bizonyossággá transzponálódó dávidi jelenlét képezhette.

AZ ESEMÉNY

Fegyelmezett katonák zárt menete kanyarog a Kígyóösvény nehezen járható útján fölfelé, a sziklaszirt fennsíkja felé, az erőd irányába. A Nap még búcsúzóul beragyogja egy pillanatra a különös hangulatú vidéket, a rozsdabarna homoksivatag sejtelmes, élettelen, ám mégis örök titkokkal kecsegtető időtlen világát, a Holt-tenger kéken csillogó szétterülő foltját s a horizont távolában felsejlő bibliai Moáb földjét. A következő pillanatban már sötétség borul a tájra. Fáklyák gyulladnak, s a Kígyóösvényen tekergő menet egy végtelennek tetsző ezüstös láncnak tűnik, végeláthatatlan köteléknek, amely az elpusztíthatatlan és megsemmisíthetetlen együvé tartozás érzetét keltve fonja össze az elsőket és az utolsókat, a fentieket és a lentieket, mintha az egész gyülekezet (*kol káhál, édah káhál*) jelen volna. Az egész gyülekezet, azaz a teljesség, az összesség, amelyet a héber a *kol* főnévvel fejez ki, s amely nem az egyedi esetek és példányok matematikai összességeként vagy valamely szintéziseként áll elő, hanem ami *ab ovo* adottság, s amihez képest, illetve amiből levezetve, deriválva jutunk el az egyedihez és egyeshez.

Jóllehet Flavius Josephus több emlékezetes és ünnepi pillanatot örökített meg az utókor számára – így a maszadai események sorából azt, amikor Eleázár ben Jair, az ostromlottak parancsnoka összehívta az erődítmény

⁸ Strabón: *Geógraphika*, XVI, 2, 44. Strabón (i.e. 64 – i.sz. 23) a tűzkitörések, a földrengések jellegzetes helyszíneként említi Sodomával együtt Maszadát, a környék „kellemetlen szagot árasztó forró vizű” folyóit, a „lerombolt házakat”, az elsüllyedt és lakatlanná vált városokat. (Strabón: *Geógraphika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 788. Fordította Dr. Földy József.) Nem sokkal később az idősebb Plinius (i.sz. 23/24 – 79) viszont már a sziklára épített erőd összefüggésében hozza szóba Maszadát. Lásd Caius Plinius Secundus: *Naturalis historia*, V, 17.

⁹ *Sámuel első könyve* 24, 1-2.

védőit, hogy beszédével rávegye a rettentő túlérőnek kiszolgáltatottakat a kollektív öngyilkosságra, mintegy ezáltal elkerülve a fogság megaláztatásait és szenvedéseit –, ámde a fenti különös hangulatú esemény krónikása nem *A zsidó háború szerzője*, ugyanis a leírtak az i. sz. 73-ban bekövetkezett tragikus történelmi események után ezerkilencszáz évvel később, azaz napjainkban játszódnak le, ciklikus rendben, évente, az izraeli hadsereg újoncainak eskütételét megelőzően. Moshe Dajan tábornok, Izrael egykori hadügyminisztere idején vezették be azt az immár hagyománnyá vált szokást, hogy a hadsereg több alakulata, kezdetben a Heil Hasirion páncélosai és a Giváti elitalakulat, később valamennyi újonc a Maszadán tette le katonai esküjét.

Az eskütétel (*hasbaa*) kiemelkedő pillanata, amikor az újoncok Jichák Lamdánnak, Ukrajna egyik jellegzetes *stetljében* született s 1920-ban Palesztinába *alijázott* költőjének a *Maszada* című jambikus lejtésű *blank verse*-ben íródott poémájából származó, szállóigévé vált sorát mondják el szent fogadalmként: „*Senit Meszáda lo tipol*” (Maszada nem fog többé elesni). De már ez előtt elhangzik ugyanennek a költeménynek az egyik szakasza: „*Lo nutka od hasalselet / od nimsehet hasalselet / minej avot elej banim / minej medorot elej medorot / od nimsehet hasalselet.*” (A hagyomány láncolata nem szakad meg / A hagyomány láncolata folytatódik / Apáról fiúra / Nemzedékről nemzedékre / A hagyomány láncolata folytatódik.)

A kérdés adott: mi az az eszmeiség, amely összeköti Maszada egykori védőinek tragikus sorsát Izrael Állam hadseregének újoncaival? Egyáltalán: az ezerkilencszáz évvel ezelőtti, az erődben tartózkodó asszonyokat és gyermekeket sem kímélő kollektív öngyilkosságnak még az ostromló rómaiakat is megrendítő és megdöbbentő gesztusa¹⁰ milyen módon válhatott paradigmaticus értékű tette a modern Izrael számára?

AZ EMLÉKEZÉS HELYEI

„Az emlékezés alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjék a felidézésük, vagyis hogy tér és idő tekintetében konkrétak legyenek”, minthogy „a kollektív emlékezet konkrét eligazodásra szorul”¹¹ – mondja Assmann, kijelölve

¹⁰ Flavius Josephus beszámolója szerint, amikor a rómaiak „megpillantották a meggyilkoltak tömegét, nem örvendeztek, mint ahogy az ellenség pusztulásán örvendezni szokás, hanem csodálattal adóztak ily rengeteg ember hősi elszántságának és bátor halálmegvetésének.” (*Bellum*, VII, 9, 406.)

¹¹ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999. 39. Fordította Hidas Zoltán. Amúgy Arisztotelész óta „lélekfilozófiai” evidencia, hogy a visszaemlékezés (*anamnészisz*) képessége elválaszthatatlanul kapcsolódik a hely (*toposz*) képzeté-

a halbwachsi értelemben vett „emlékezés társadalmi kereteinek” (*les cadres sociaux de la mémoire*) legfontosabb paramétereit. Ám „ahhoz, hogy lokalizáljunk egy emléket, végérvényesen hozzá kell azt kötnünk más emlékek együtteséhez, amelyeknek ismert az időbeli elhelyezkedése”¹² – szögezi le Halbwachs. Aligha véletlen, hogy Halbwachs utolsó művében a Szentföld legendaszerű topográfiáját (*topographie légendaire*) elemezve tekinti át ama „mnemotoposzokat”, amelyeket alapvetően a hit irányultsága határoz meg, s amelyek ennél fogva mindig csak utólagosan jönnek létre, és bennük gyökeret verve utólagosan látják el sajátos tartalmukkal a tényeket.¹³

A mítosz rettentő tereket és időtartamokat átfogni képes sajátossága éppen időn és téren kívülségében rejlik: abban, hogy a benne foglalt események, cselekedetek, szereplők és helyszínek minden konkrétságtól mentes vagy inkább konkrétságon, azaz aktualitáson túli paradigmaértékét az örök jelenvalóság és itt lét potenciális képzete szolgáltatja. Mindez idő- és térbeli viszonyítási pontokat jelent, egy megelőző állapot felidézését, amely újra és újra képes kilépni egykori tér- és időbeli szituáltságából, s újra és újra képes felbukkanni – az örök összetartozás képzetét keltve – a múltból a jelenen át az eljövendőig.

Mindamellett érdemes megkülönböztetni az emlékezés valóságos helyeit (*les lieux de mémoire*) és az emlékezés képzeletbeli helyeit (*les lieux imaginaires*).

Vagyis a múltbeli események helyeinek utólagosan konstruált, azaz a mítoszképzés folyamatát szolgáló topográfiai és lokális „beazonosításaival” ellentétben – tehát például Jézus betlehemi születésének, a Jordánban való megkeresztelésének, kereszthalálának, Péter római keresztfeszítésének, Petőfi Nemzeti dalának a Nemzeti Múzeum lépcsőjére imaginált szavalata, avagy a forradalom nyitányának tekintett s a Téli Palota főlépcsőjére fantáziált ostromnak, vagy, a legújabbak közül, Szent István Szűz Mária részére történő, Alcsútdoboz melletti koronafelajánlásának vélt, ám valójában az utókor által kreált és pontosnak tekintett helyeivel szemben – Maszada valóságos történelmi realitása semmiképpen sem kérdőjelezhető meg. A Maszadán elvégzett

hez. „Az ember helyek alapján emlékszik vissza a dolgokra” – szögezi le Arisztotelész (Arisztotelész: *Parva Naturalia* 452a. Arisztotelész: „Az emlékezet és a visszaemlékezés”, In: *Lélekfilozófiai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. 128. Fordította Steiger Kornél, de ugyanígy, az emlékezés művészetéről szólván Quintilianus is azt emelte ki szónoklattanában, hogy „az emlékezetet megjelölt helyek segítik a lélekben...” (*Institutio oratoria* XI, 2, 17. Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*, Kalligram, Pozsony, 2008. 729. Fordította Adamik Tamás és mások.

¹² Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, i.m. 143.

¹³ Maurice Halbwachs: *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective*, PUF, Paris, 1971. 157.

ásatások bőséges, egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen bizonyítékot szolgáltatottak minderről, ilyen – egyebek között – az 1950-es években helyreállított, kb. 3 km hosszú ún. Kígyóósvény (*Svil Hanachas*), illetve a föld feltöltésével kialakított hatalmas ostromrampa, ahonnan különböző ostromgépeket vetettek be a rómaiak – az ösvényről és a rámpáról Josephus részletes leírást nyújtott¹⁴ –, valamint a rómaiak katonai táborai. A történelemnek a visszaemlékező tudatban a mitikus hagyományokkal és legendákkal összekuszálódásra mindig kész állapotára gondolva, azaz korántsem evidens módon lezögezhető, hogy Maszada valóságos helye maga Maszada.

Továbbá az emlékezés vonatkozásában beszélhetünk még egy térről: az elfeledett térről (*les lieux oubliés*). Yigael Yadin, a jeruzsálemi Héber Egyetem archeológia professzora, a XX. század egyik legjelentősebb régésze – aki nem mellékesen az izraeli hadsereg tábornoka, valamint miniszterelnök-helyettes is volt – a 60-as években Maszadán végzett ásatainak eredményét közzé téve könyvének egy helyén az alábbiakat írta: „Maszada a reményt vesztett bátorság halhatatlan szimbólumává emelkedett, szimbólummá, amely immár tizenkilenc évszázada hat a szívekre.”¹⁵

A mondat retorikailag kifogástalan ugyan, valóság tartalma azonban vajmi csekély. Hiszen Maszada eleste után hosszú-hosszú évszázadokon át a hely a kollektív felejtés áldozatává vált. A megváltozott történelmi körülmények között – paradox módon – éppen az emlékezés biblikus kötelessége és a felejtés tilalmának deuteronomiumi parancsolata¹⁶ váltotta ki azt a történelmi amné-

¹⁴ „...csak két helyen lehet feljutni a sziklára, de itt sem valami könnyen. Az egyik ilyen ösvény a Holt-tenger felé, keletre húzódik, a másik, amely valamivel könnyebben járható, nyugat felé. Az előbbi kígyónak nevezik, mert keskeny és ide-oda kanyarog; ugyanis a lejtő kiugrásain megtörik, ismételten visszakanyarodik önmagába, aztán egy darabig egyenesen húzódik, úgyhogy csak igen körülményesen éri el célját. Ha az ember ezen az úton megy, szilárdan meg kell vetnie a lábát, mert aki megcsúszik, annak menthetetlenül vége, mivel mindkét oldalon mély szakadékok tátonganak. ...Ha ezen az ösvényen 30 stadionnyit megy az ember felfelé, ott van a tetőn...” (*Bellum*, VII, 8, 281-284). A mesterségesen feltöltött földsáncról: *Bellum*, VII, 8, 306-307. („A nagyszámú legénység óriási munkával hamarosan 100 könyök magas töltést emelt, de ez a feltöltés még mindig nem volt eléggé erős és magas, hogy a gépek szilárdan megálljanak rajta, tehát még 50 könyök széles és ugyanolyan magas felépítményt emeltek föléje óriási kötömbökből.”)

¹⁵ Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël*, Steimatzky's Agency Ltd, Jerusalem, 1966. 201.

¹⁶ „Vigyázz magadra, ne hogy elfelejtsd az Örökkévalót, a te Istenedet, meg nem őrizvén a parancsolatait, rendeleteit és törvényeit... Ne legyen szíved fennhéjázó, és el ne felejtkezzél az Örökkévalóról, a te Istenedről, aki kivetett téged Egyiptom országából, a szolgaság házából... Ha pedig elfelejted az Örökkévalót, a te Istenedet és jársz idegen istenek után, szolgálod azokat és leborulsz előttük, tanúságot teszek ma ellenetek, hogy el fogtok veszni.” (*Deuteronomium* 8, 11-19)

ziát, amelynek során az archetipikus gondolkodás az archetipikus eseményeket, helyszíneket és szereplőket immár nem a történelemben, hanem kizárólag a transzcendens szférában, illetve az azzal való érintkezés és „kommunikáció” biblikus és rabbinikus irodalmában és útmutatóiban találta meg. A Biblián „kívüli” élet a második Szentély lerombolását követően megszakadt, a nép, s vele a történelme „fogságba került”, s a Tóra, a „hordozható haza” (Heine) vált az elkövetkezendő közel két évezred újabb otthonává. A temporális események történeti útját a *háláchá* örök ösvénye váltotta fel, miként a történelmi események kimenetelének bizonytalanságát folyton-folyvást érzékeltető, s az Örökkévaló szavát közvetítő próféták helyébe a kommentár s az írástudó bizonyossága lépett. „A történelem feljegyzésére irányuló késztetésnek hirtelen magva szakadt...”¹⁷ – írja Yerushalmi, s annál is inkább, mivel a várva várt birodalom a Szentély elpusztulásának napján megszülető Messiás eljövetelel fog beköszönni, mintegy a történelem radikális megtagadásának következményeként.¹⁸ Azaz a történelem véget ér, s a historikus idők befejeződése egy jövőbeli perspektívából szemlélve, különösképp egy olyan perspektívából, amely a történelem minden buktatójának, zsákutcájának, a nép és az egyes ember valamennyi „historikus” tragédiájának végső értelmet és célt szab, „onnan nézve” immár feleslegessé, érdektelenné, egyenest elutasítandóvá válik: nehezzé, amely képes vissza-visszahúzni az örökkévalóságba dermedt és letisztult eljövendő időből az elmúlt idők zűrzavarába. A történelmi érdeklődés háttérbe szorulása ráadásul úgyszólván természetesnek is mondható, hiszen – ahogy Yerushalmi megállapítja – magának a történelemnek a zsidóság mindig „kizárólag transzcendens értelmet” tulajdonított¹⁹, azaz éppen a transzcendens felől tekintve válik szükségessé a történelem „bálványától” való elfordulás.

Ráadásul a győztesekkel Rómába tartó, ott a hatalom hivatalos „köszöngyé” történetírójává metamorfizálódó, császári kegydíjakból és adományokból élő, s egyértelműen árulónak tekintett Flavius Josephus görög nyelven írott munkáit a zsidóság nem hagyományozta tovább, nem olvasta. S jöllehet Josephus a zsidók háborúját „a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb”²⁰ háborújának tartotta, az a birodalom egész területét afféle hadszíntérnek tekintő rómaiak számára aligha jelentett többet, mint egy távoli, lázadó kis nép megleckéztetésének más népek számára is példaként szolgáló kötelező ujjgyakorlatnak.

¹⁷ Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*, Osiris Kiadó – ORZSE, Budapest, 2000. 34. Fordította Tatár György.

¹⁸ Lásd *b Szanhedrin* 98a

¹⁹ Yosef Hayim Yerushalmi: i.m.. 124.

²⁰ *Bellum*, Előszó, I.

Továbbá, minthogy a kereszténység – immár mint *ecclesia ex gentibus* – spirituális központját egyre határozottabban a Szentföldön kívül, elsősorban Rómában, másfelől Bizáncban igyekezett megtalálni, Maszada helyére és szellemiségére a feledés homálya ereszkedett alá. Ha igazat adunk Halbwachsnak, miszerint „az emlékeink nem törlődnek ki, hanem megőrződnek mások emlékezetében és a dolgok változatlan látványában”,²¹ amit aztán Halbwachs az „emlékezet képeinek” (*images-souvenirs*) nevez, akkor azt kell mondanunk, hogy éppen az „emlékezet képei” törlődtek ki részben mások emlékezte atrófiájának, részben a „dolgok változatlan látványának” mint látványnak a megszűntével.

Yadin tehát – fogalmazunk enyhén – tévedett. Majd 1800 év elteltével az élet legsötétebb fejezeteire rendkívüli nyitottságot mutató romantikus nemzedék számára Sodoma különleges és bizarr vonzerővel rendelkezett, több szentföldi utazó is megfordult a környéken – így például 1806-1807-ben Chateaubriand,²² majd kicsivel később, 1832-1833-ban Lamartine²³ –, mégsem tartotta senki sem fontosnak, hogy a zord, kifejezetten barátságtalan, legfeljebb csak a beduinok által ismert és Sebbehek nevezett helyet felkeresse. Végül egy amerikai teológus, Edward Robinson volt az első, aki egy 1838-as bibliai archeológiai expedíciót követően felismerte a helyet; igaz, minderre csak néhány hónappal később, immár Lipcsében döbrent rá, újraolvastva Josephus munkáját. 1841-ben publikált könyve nyomán indultak el az első tudatos expedíciók Maszada felfedezésére és feltárására.²⁴

Az utazók sorában megemlítenéd még S. W. Walcott amerikai misszionárius, aki 1842-ben feljut a fennsíkra, s – jóllehet némi csalódással állapítja meg, hogy a Josephus említette kígyóösvény „úgy látszik, eltűnt”²⁵ –, minden

²¹ Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994. 21.

²² Chateaubriand utazásról készült beszámoló: *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, 1811.

²³ Lamartine utazásának beszámolóját lásd: *Voyage en Orient*, 1849.

²⁴ Edward Robinson: *Biblical researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea. A journal of travels in the year 1838*, Crocker & Brewster, Boston, 1841. Fentiekhez lásd még: Mireille Hadas-Lebel: *Massada. Histoire et symbole*, Albin Michel, Paris, 1995. 11-24. A Maszada-mítosz terjedelmes irodalmából a három leghasznosabbnak az alábbi munkákat tartottam: Bernard Lewis: *History Remembered, Recovered, Invented*, Princeton University Press, Princeton, 1975; Nachman Ben-Yehuda: *The Massada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1995; Baila Round Shargel: „The Evolution of the Masada Myth”, In: *Judaism* 28. (1979), 357-371.

²⁵ A kígyóösvényt már 1850-ben felismerni véli egy francia tudós, F. de Saulcy, s azonosítja azt a Josephus emlegette kígyóösvénnyel, ám tévedett (F. de Saulcy: *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, I. Gide et J. Baudry, Éditeurs, Paris, 1853. 224.) A kígyóösvényt 1867-ben egy Warren nevű angol ezredes fogja

lépésénél Josephust látja visszaigazolni: „igen ritka az olyan eset, ahol egy ókori szerzőnek egy helyszínhez kötődő tanúskodását, amely helyszín topográfiai azonosításával rendkívül óvatosnak kell lenni, annyira világosan megerősítenék a modern kutatások.”²⁶ Megjegyzéséből mindenesetre érzékelhető, hogy Flavius Josephus tanúskodásának feltétlen hitelessége, objektivitásának és pontosságának visszaigazolása, vagyis művének afféle sorvezetőként való használata Maszada megismerésének és feltárásának úgyszólván legelső pillanatától kezdve egyfajta elvárásként, az ókori szellemnek feltétel nélkül adózó, azt sok esetben idealizáló, jellegzetesen a XIX. századi romantikus történelemszemléletnek megfelelően történt.²⁷

A hely további revitalizációs folyamatában meghatározó szerepet játszott a XIX. század második felének megújuló zsidó tudományos légköre, a *Wissenschaft des Judentums* szemléletmódja, Flavius Josephus újrafelfedezése, valamint – és nem utolsósorban – a cionizmus ideológiájának szerves részeként kibomló nemzeti és történelmi tudat eszmei irányultsága. A közösség kohézióját biztosító „nemzet szellemének” (*ruah ha-uma* – Nachman Krochmal²⁸) mesterséges megteremtésével a *Volksgeist* időtlen és „öröknek” ható jellege a jelenhez kötötte az egészen távoli múltat, avagy a jelent a múlt „logikus” és „természetes” (természetadta) következményeként állította be. Az utilitarisztikus szándék egyértelmű: „a zsidó népezés és néptudat erősíté-

elsőként felfedezni, mint erről maga számolt be, tulajdonképpen teljesen véletlenül: „Tekintettel arra, hogy a rossz oldalon tartózkodtunk, azon törtük a fejünket, miként tudnánk megkerülni az erőd déli részét. A körülmények irányítottak bennünket. Ezen az oldalon a nehézségek csekélyebbnak tűntek. Egyszer csak elérkezvén a magasság feléig, észrevettünk épp felettünk egy meglehetősen hepehupás ösvényt. Ezen az úton folytattuk az utunkat, amely inkább veszedelmes volt, semmint nehéz.” (Charles Warren: *The Survey of Western Palestine. Jerusalem, The Committee of the Palestine Exploration Fund, London, 1884. 450.*)

²⁶ Idézi Mireille-Hadas Lebel: *Massada. Histoire et symbole*, i.m. 17.

²⁷ Collingwood lakonikus megállapítása, amely – mások mellett – Herderre, Winckelmannra, Hegelre, Nietzsche-re, de akár még Marxra is egyaránt igaz, így hangzik: „A romantikusok... csodálták és átértézték... a múltbéli teljesítményeket, mert saját múltjuk szellemére ismertek bennük, amely – lévén a sajátjuk – értékes volt számukra.” (Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest, 1987. 129. Fordította Orthmayr Imre.) Amúgy Schliemann is afféle „sorvezetőként” használta Homéroszt és Pauszaniaszt, s leginkább ebbéli önfeledt elragadottságának tudhatók be valószínűsíthető tévedései, így például a feltételezhető koránál Schliemann által 400 évvel későbbre datált Agamemnón-maszk stb.

²⁸ Ehhez lásd Shlomo Avineri: *A modern cionizmus kialakulása. A zsidó állam szellemi gyökerei*, Századvég Kiadó, Budapest, 1994. 24-33. A *Volksgeist* (*génie du peuple, spirit of nation*) kifejezés használata teljesen helyénvaló, minthogy Krochmal munkássága hatástörténetileg nagymértékben kötődik Hegel filozófiájához.

sével”²⁹ és az „ősiség” legitimáló erejével a rejtett eszmei-szellemi princípiumok örökkévalóságát hangsúlyozni, s mintegy a nemzet lényegét „bizonyos számú változatlan, időhöz és korhoz nem kötődő tényező együttesének folytonosságában”³⁰ megtalálni.

A nemzeti tudat kibontakozásának alapjait részben a „régí dicsőség” felidézése, a múltba vesztett, ám a „romlásnak indult” de „hajdan erősnek” az „itt és most” kontrasztjaként való megidézése, s a jelennek felmutatott érények emlékezte, részben azonban az isteni világterv szakralitásának és az immanens, evilági, profán cselekedetek kétségbevonhatatlanul ősi és kontinuuus jellegének legitimáló ereje alkotja. Ahol a (nemzeti) öntudat forrása nem a jelen, vagyis ahol a múlt és a jelen a maga folyamatosságában valamilyen oknál fogva nem szervesülhetett egyé – a nemzeti katasztrófák, a nemzeti fejlődés zsákutcái, az idegen elnyomás, az idegenbe vettetés, a száműzetés, a szétszóródás, a nyelv, a politikai hatalom, a kultuszcentrum és a sajátos és kizárólagos törvények elvesztése, a megszakadt történelem, az elszakadt hagyománylánc, az elveszett, s csak majd két évezreddel később visszanyert őshaza okán stb. – ott a „historizált nacionalizmus”³¹ a történelem instrumentalizálásával szükségképpen a mitizált múltat tekinti az öntudat forrásának, s a haza, a nemzet emocionális-etikai értelmezése kerül előtérbe. A kulturális eredetmítoszok homogenizáló szerepe meghatározó:³² a nemzeti önidentifikáció célja a nemzeti szuverenitás, s a nemzeti egység alátámasztása, továbbá a múlt felmutatásával, s az intézményesített, „állami” örökség meghatározásával az azonos politikai célok kijelölése. Eme örökség értelme a jelennek szóló hasznosságában rejlik: nem azért, mert (feltétlenül) igaz, hanem azért, mert annak kell lennie, s úgy is kell elfogadni.

Vagyis a szakrális elemekből font, s a történetiséget értelemszerűen mellőző *sálselet hákábálát* (hagyomány láncolata) a *Wissenschaft des Judentums* historikus szemléletmódja, a cionizmusnak az európai nemzeti eszmét és elvet immár az új zsidó hazára alkalmazni szándékozó törekvése és a nemzet szekuláris keretben való meghatározásának igénye váltja fel. A szakralitás és szekularitás ellentétesnek tűnő kettőssége ugyanakkor a galut létformájából fakadóan egymást erősítő elemként volt jelen, amennyiben a száműzetés feltételezte és megkövetelte Cionra, Izrael ősi, biblikus földjére való folyamatos emlékezést. Ez a kettős irányultság alapozza meg azt a nemzetvallást („civil

²⁹ A Bázeli program szellemiségének nyomán, idézi Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép-és Kelet-Európában a 19-20. században*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 1997. 125.

³⁰ Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 25.

³¹ Uo. 37.

³² Dominique Poulot: *Musée, nation, patrimoine* (1789-1815), Gallimard, Paris, 1997. 87.

religion”³³), amely a nemzet kohézióját szakrális, vallási, rituális szimbólumok és jelképek kiterjesztésével alapozza és erősíti meg, oly módon, hogy a nemzeti történelem, vagyis a nemzet fiktív elemekkel keveredő történelme, a hit tárgyává lesz, s az egész közösség számára – szakrális értelemben – felmagasztosul: megkérdőjelezhetetlenné és támadhatatlanná válik, azaz kvázi-vallásos jelleget ölt. A múlt politikai célú felhasználása „a múlt és a jelen szimbolikus összekapcsolása érdekében” történik, s „Izraelben az elesettek áldozathozatala ... az ősi bibliai hősök és a pionírok közül kikerülő mai hősök (*chalutzim*) áldozatával kapcsolódik össze.”³⁴ Vagyis az elesettek, a nemzet szolgálatában elhunytak a nemzeti emlékezet révén – szimbolikus értelemben – a „hős-rendszer”³⁵ (*hero-system*) kultikus alanyaivá válván a halhatatlanság birodalmába költöznek be.

A múlt és a hely nemzeti kánonjának kialakítása a nemzeti identitás-politika meghatározó részét jelenti.³⁶ A „*les lieux de mémoire*” („az emlékezés helyei” – Pierre Nora) az emlékezet nemzeti tereit képezik, amelynek során – egyfelől – a jelen helye birtokba veszi saját múltját, mintegy magára öltve a múlt maradandóságának neki tulajdonított vagy neki szánt szerepét: a szándék a jelentől ível a múltig, a múlt jelenben megalkotott képéig. Másfelől a múlt a térfoglalás gesztusával a jelenig ível, élővé és aktívvá válik, mintegy megalapozva és alátámasztva a nemzetnek az elmúlthoz való elvitathatatlan jussát, a tér állandóságából fakadó megkérdőjelezhetetlen örökségét. A tér fizikailag változhat ugyan, az adott terület romossá válhat, maradhat mindössze egy oszlop, egy épületem vagy akár csak egy faldarab az egykor volt csodából, a közönséges halandó számára felismerhetetlen töredék csupán, mégis az adott és legtöbbször esetleges materiális állapot egy spirituális ívet hoz létre, a nemzet diadalívét, amely a múlt és a jelen közötti kapuként, egyfajta lelki-szellemi átjáróként feszül, s köti össze a jelent a hajdan volttal, a

³³ Vö. Robert Neelly Bellah: „Religion in America”, In. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1967, 96/1. 1-21; Robert Neelly Bellah: *The Broken Covenant. America Civil Religion in Time of Trial*, Seabury Press, New York, 1975.

³⁴ Meira Weiss: „Gyász, megemlékezés és kollektív identitás a mai izraeli társadalomban”, In. *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* (Szerk. Berta Péter), Janus/Osiris, Budapest, 2001. 362-363.

³⁵ Ernest Becker: „The Relativity of Hero-Systems”, In. uő: *The Birth and Death of Meaning*, The Free Press, New York, 1971.

³⁶ Hugh Seton-Watson: *Nations and States: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, Methuen, London, 1977. 15-142; John Breuilly: *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester, 1982. 1-41; Anthony D. Smith: *National Identity*, University of Nevada Press, Reno, 1991; John R. Gillis (ed.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

nemzeti (vallási, politikai) közösség számára stabil, állandóan izzó, állandóan aktivizálni képes érzületet teremtvén. „A lokalitás a szubnacionális identitások mindenkor legfőbb táptalaja”³⁷ – írja Gyáni Gábor, s valóban: a „hely szeleme” az identitás primordiális, „röghöz kötött”, „atavisztikus”, „természet adta” részét és formáját képezi, a legősibbet és legeredetibbet, amelytől lehetetlen eltérni és megválni, s amelyet lehetetlen eltüntetni vagy megsemmisíteni. Örök romokról van szó, a nemzet örökségéről, időtlen paradigmáról, minden időben hatni képes lokális szimbólumról, amely a közösség egészét kiemeli a múlt idő szakadatlanságából, s teszi intemporálissá, időn kívülivé. A hely a képzeletbeliség helyére lép, s a képzeletbeli közös(ség)ből, vagyis a pusztá mítoszból a „tényre” apellálva hoz létre „valóságos” – hiszen látható, érzékelhető – azonosságformát. A tény mítizálódik, mítoszok fonnak köré sűrű hálót, a mítosz távoli, ködös és tán „igaz sem volt” világa pedig a kiásott, megelt és rekonstruált „tényben” valóságossá, érzékivé és kézzelfoghatóvá válik.

A közös történelmi terület (s azon belül a kiválasztott és nyomatékosított tér, amely lehet például maga Erec Izrael, lehet Jeruzsálem, de lehet – teszem azt – a Nyugati Fal vagy Siratófal (*ha-kotel ha-maaravi*), a közös mítosz és a közös történelmi emlékezés elsődleges nemzet-konstituáló tényezője.³⁸ A mítoszok, jelképek, értékek és emlékek térben, mint egyfajta állandóságban objektíválódó hagyománya és hagyományozódása a közös leszármazás, eredet, múlt és összetartás tudatát teremti meg, különösképpen azon közösségek számára, ahol a területi szétszórtság, a hazájuktól való elszakadás, a szegregáció, a gettó-létbe való bezárás és bezárkózás, a zárvány-lét eleve szükségessé tette a mobilizációra való képességet. A közös mítoszok, emlékek és jelképek fenntartása, megőrzése és a közös lét formáló erejévé tétele – amely kétségtelenül egyfajta individualitást kölcsönöz a közösségnek –, nem csupán a reálfolyamatok, a racionális-bürokratikus adminisztráció terméke, hanem az értelmiségi elit rekonstrukciós munkájának eredménye is, akik egyértelművé teszik, hol is vagyunk a térben egyáltalán.³⁹ A „poétikus terek” (Anthony D. Smith) poétikus és történelmi jelentéstartalmakkal felékesítve poétikus történelemmé alakítják át a területet, ezzel az adott helyet végérvényesen beillesztve a nemzet romantikus ihletettséggű drámafolyamába, ahol tény és legenda végleg azonossá szervesül, eggyé lesz, s ezáltal a kollektív cselekvés iránymutatójává válik. A maga valóságában jeleníti meg az autentikus nemzeti magatartás mintáit, paradigmáit, mintegy sorsközösséget, s egyfajta

³⁷ Gyáni Gábor: „Identitás, emlékezés, lokalitás”, In. *Az elveszített múlt*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2010. 105.

³⁸ Anthony D. Smith: „National identity and myths of ethnic descent”, In. *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7. (1984), 95-130.

³⁹ Eric R. Chamberlin: *Preserving the past*, J. M. Dent and Sons, London, 1979. 27-35.

tisztító célzatú permanens erkölcsi-morális forradalmat teremtve a múltbeli hősök kultuszával, az állandó politikai mozgósítás lehetőségével és a folyamatos erkölcsi megtisztulás érthető, mind populárisabbá váló és a jelenre inspirálóan ható példázatával. A tér a maga konkrétságával a premodern világ közösségformáló szakrális elemeit, az adott kultúra vallási mítoszait, a közös leszármazási, kiválasztottsági és üdvözülési jelképeit és ezek rituális vagy textuális megjelenítéseit⁴⁰ a modern világ szekuláris környezetéhez igazítja, mintegy a korábbi szakrális terek (*civitas Dei*, *civitas Diaboli*, a pokol, a purgatórium és a mennyország etc.) virtuális-szakrális helyszíneit szekuláris formába transzponálva, ezáltal követhetővé és legfőként elérhetővé téve a közösség minden egyes tagja számára. A helyben felismerődik a „nemzeti” maga, amely „már nem a messianisztikus nemzet, hanem az örökség-nemzet, vagy még a megosztott kultúrájú nemzet, amely a nacionalizmus nélküli nemzetit hordozza magába”, „mely eleven, bár már megszeliédítették”, s „amelyre immár emlékezetének gondozása maradt, ahogy a kerteket gondozzák: a történelem korengedményes nyugdíjasaként”⁴¹.

Az erőteljes politikai közösségtudat rávetül a közösség territóriumára, s a történetírás (a régészet) a múlt elemzésével párhuzamosan politikai irányelveket dolgoz ki, és a historikum tárgyyszerű leírásával párhuzamosan pedig mitikus fantazmagóriákat tár a politikai közösség elé. Mindamellett a megszokott folytonosságú hagyomány „helyhez kötött” rehistorizálódását és „újjászületését” semmiképpen sem lehet egy napon említeni a totalitárius diktatúrák, például a náci Németország vagy a szocialista Románia „emlékezetpolitikájával”, ahol az ősi germán szellem reinkarnálódása, avagy a dákóromán kontinuitás elmélete a múlt és a jelen történéseinek – akár a történetiség mindennemű tényének is ellentmondó, arra fittyet hányó – erőszakos ideológiai összekapcsolásáról és a képzelt múlt dicsősége fölötti triumfálásról, azaz a politikai hatalom önnön múltbéli, vagyis időtlenné, örökké dermedt legitímációjáról szolt. Az előbbi a nemzeti történelem narratíváin nyugvó népi emlékezetet (*popular memory*)⁴² teremti meg, „a tudás társadalmi formáját”, az utóbbi a totalitárius memóriapolitika diktatúráját: az előbbi nem előjog, hanem „közösségi”, az utóbbi kizárólagos és diktátum-erejű.

⁴⁰ Salo W. Baron: *Modern Nationalism and Religion*, Meridan Books, New York, 1960. 213-248; Raphael Patai: *The Road from Babylon*, Wiedenfeld and Nicholson, London, 1983.

⁴¹ François Hartog: *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*, L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006. 145. Fordította Lakatos Ágnes.

⁴² Lásd Raphael Samuel: *Theatres of Memory, I. Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London, 1996. 8.

A közös történelmi emlékezet megteremtése és standardizálása a kulturális hagyományra való azonos emlékezés egységesítő erejét szolgálja, akár a dicső múlt felfedezésével, akár „ennek hiányában” annak megalkotásával.⁴³ De ugyanez a kollektív emlékezet az állandó identitás megalapozásában kétségtelenül meghatározó módon járul hozzá a történelmi múlt konzervatív és esszencialista felfogásához, miközben a modern történelmi tudat a pillanat történetiségének és a pillanatról megalkotott vélemények relativitásának gondolatával a konzervatív felfogást opponálja. Az emlékezet és a történelem metszetében alakuló kollektív identitás eközben nem egy semleges térben, hanem az önnön nemzeti karakterét alakító politika terepén formálódik: a múlt adekvát része a nemzeti identitás örökségévé válik, s mintegy a jelenből kreált múltbéli előkép az „itt és most” méltó prefigurációjává magasztosul.

Az „eredet bálványa”⁴⁴ a nemzeti folytonosság mitológéimákra építkező kép-ződményében meghatározó szerepet játszik, valahogy úgy, ahogy azt Koselleck az időtapasztalat tipológiai alakzataiban formalizálta. Egyfelől „az események ismétlődésének lehetőségéről” van szó, „akár úgy, hogy magukat az eseményeket tekintjük azonosnak, akár úgy, hogy konstellációik visszatérésére gondolunk, akár pedig úgy, hogy bizonyos eseményeket figurálisan vagy tipológiai-lag megfeleltetünk egymásnak”, másfelől „a nem-egyidejűség egyidejűsége” érvényesül, amikor a „különbféle időrétegeket ... egymáshoz kell mérnünk.”⁴⁵

Ami speciálisan a zsidóságra vonatkozik, idézem Löwith-et: „Csak a zsidók egészen különleges története olyasfajta történelem, amelynek politikai történelemként még ma is szigorúan vallásos értelmezés adható” – írja Löwith, majd hozzáteszi: „A zsidó lét, ez a kivétel, alkalmas volt rá, hogy igazolja a politikai történelem szigorúan vallásos felfogását, hisz egyedül a zsidók történelmi nép, mégpedig vallásuk, a sínai kinyilatkoztatás okán. Ebből a kiindulópontból értelmezhetette és értelmezheti teológiailag történelmi-politikai sorsát a zsidó nép. Az örök törvényt, mely a görögök szemében a látható égbolt szabályos mozgásában testesült meg, a zsidók isteni közbeavatkozások által irányított történelmük fordulataiban látták megmutatkozni.”⁴⁶ A történelem alapvetően és meghatározóan tehát nem az ember létezéséből, létmódjából, hanem mindenekelőtt az Örökkévalóból, avagy az Örökkévaló által

⁴³ Vö. Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2004. 75.

⁴⁴ Marc Bloch: *A történetész mestersége*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 27-32. Fordította Babarczy Eszter, Kosáry Domokos, Pataki Pál.

⁴⁵ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2003. 150. Fordította Hidas Zoltán.

⁴⁶ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996. 246-247. Fordította Boros Gábor és Miklós Tamás.

megteremtett idők rendjéből (*ordo temporum*) fakad, s a kezdet kezdetén, azaz minden eseményt és történést megelőzően rögzített história a gondviselői tevékenység révén bontakozik ki, hogy az ember cselekvései és cselekedetei által válják „evilágivá”.⁴⁷ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a történelmi múlt a jelen számára különös tartalommal telítődött, azaz a múlt nem pusztán az eltűnt és szem elől veszített „hajdan volt” világa, hanem a jelen olvasatán át mintegy saját értékrendünk mitikus visszavetítése, továbbá annak felidézése. Ennek nyelvi kifejeződésére a múlt lingvisztikai vonatkozásainak kapcsán Le Goff hívja fel a figyelmet: „A múlt tehát nem kizárólagosan múlt, hanem textuális funkcióját illetően – minden szövegmagyarázatot megelőzve – a vallási, a morális és a polgári értékek stb. hordozója. Ez a mesék mitológiai múltja: »Hol volt, hol nem volt«, vagy »Valamikor réges-régen«, avagy az evangéliumok szakrális múltja: »In illo tempore...«”⁴⁸

A judaizmuson belüli historizálás azonban szorosan együtt járt és jár a normatív judaizmus történelmi korok felett kimutatni szándékolt, leginkább a (legtöbbször átideologizált) hitből fakadó alapvető és elvont ideájának „történelmen túli” tételével. Az elveszett, pontosabban az emlékezetből kihullott múlt kegyetlen hiánya különösképp a modern Izrael létrejöttével a „történelem főáramába” visszalépő⁴⁹ zsidóság számára válik rettentő teherrel, s egyúttal abbéli kötelezettséggé, hogy a köddé vált „egykor volt” világát, az *illud tempus* eltűnt idejét a jelen nemzedék számára egyéb lehetőség híján afféle „metahistorikus mítoszok” megteremtésével pótolja, s ezzel helyreállítsa a – Soá által (is) – megszakított hagyomány láncolatát. A múltat rekonstruálni szándékozó kollektív emlékezet számára a történelem egyedi és specifikus eseteinek elhalványodása vagy elillanása egyet jelent az idő szakadatlan kontinuumából kilépő, sőt azzal egyenesen szembeforduló, állandósított és örökösen

⁴⁷ A zsidó és a keresztény történelemfelfogás leglényegére egyaránt érvényes az, amit Augustinus ekként fogalmaz meg: „Jóllehet a történelemről szóló elbeszélés az emberek régmúlt intézményeit is feltárja, ám a történelmet magát (ipsa historia) ne az emberi intézmények között tartsuk számon. Hiszen ami már elmúlt, és amit nem tehetünk meg nem történtté, az az idők rendjébe sorolódik, amelynek alkotója és irányítója nem más, mint Isten maga.” (Augustinus: *De doctrina christiana*, II, XXIX, 44.)

⁴⁸ Jacques Le Goff: *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988. 37.

⁴⁹ Yosef Hayim Yerushalmi: i.m. 104. Komoróczy Géza éppen a Maszada történeti újrafelfedezésével kapcsolatosan írja: „Maszada feltárása, ami roppant erős történeti érdeklődést és büszkeséget ébresztett fel Izraelben, s aminél az ásátás eredményeinek népszerűsítése igénybe vette a historizálás eszközeit is, maradandó sikerrel.” (Komoróczy Géza: *Kiáltó szó a pusztába. A holt-tengeri tekercsek*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 22–23.) Aberbach egy speciális zsidó kulturális nacionalizmusról, ill. annak hagyományáról beszél, lásd David Aberbach: *Jewish Cultural Nationalism*, Routledge, London and New York, 2008.

jelen lévő tartalmak kreációjával. Nem egyszerűen a múlt meghamisításáról van szó⁵⁰, inkább a jelen átélt idejének kiterjesztéséről. A közösség normatív tudatának befolyásolási szándékával s a csoportidentitás pilléreit jelentő szimbólumok kialakításával mintha a bultmanni *Entmythologisierung* (mitológiátlanítás) programjának reciproka játszódna le a kanonizált hagyomány kvázihistorikus átmitologizálásának gyakorlatában. Mindenesetre írott, tehát rögzített források hiányában, azaz a posztbiblikus időszak lejegyzésre nem méltatott korszakainak vonatkozásában erre kiváltképp lehetőség nyílt, annál is inkább, minthogy a történetírást ignoráló rabbinikus gondolkodásban az aktuális események legfeljebb csak az esetleges messianisztikus következmények függvényében kerülhettek az érdeklődés homlokterébe. Ám ugyanakkor tény – s ezt semmilyen körülmények között sem szabad elfelejteni –, hogy a kollektív emlékezet nem a múltat pótolja, hanem önnön identitását erősíti.

A HELY SZELLEME – EGY MÍTOSZ MEGALAPOZÁSA

A megszakadt történelmi emlékezés ezerkilencszáz évvel későbbi feltámasztásában – mint már a fentiekben utaltunk rá – Yigael Yadin döntő érdemeket szerzett. Csakhogy Yadin számára nem pusztán Maszada feltárása volt fontos, hanem az is, hogy a történet egészét a zsidó múlt, jelen és jövő időtlen részének tekintse, s helyét a *mö olám ad olám*, „az örökkévalóságból örökkévalóságba” feszülő pályáján beazonosítva azt mitikus konnotációval lássa el, vagyis olyan szimbolikus jelentéssel, amely a modern Izrael politikai és társadalmi alakításában fontos szerepet tölt be. Azaz a régészeti emlékek nyilvános reprezentációja e sajátos státuszában ideológiai és politikai tétellel rendelkezik.⁵¹ A régészet „mint nemzeti vallás” olyan történelmet avagy el-

⁵⁰ Persze a múlt „meghamisítása” korántsem egyértelmű és nem egykönnyen megragadható irányultság, hiszen a szándékok heterogenitása differenciált megítélést követel. Minden részletezés nélkül elég, ha – egyfelől – arra gondolunk, amit az elhíresült *Historikerstreit* kapcsán Habermas „a történelem nyilvános használatának” nevezett, vagy – másfelől – arra, amit Levi „a történelem politikai használatára” vonatkozóan rendkívüli tömörséggel így jellemez: „Az ideológiák állítólagos vége nem más, mint a történeti ész felfüggesztése, amely megnyitja az utat az irracionálisizmus, a neoliberalizmus, a nacionalizmus és a vallási fundamentalizmus számára. A történelmet manipulálják és felhasználják, miközben a történészek hangja fátyolossá és távolivá vált.” (Giovanni Levi: „A távoli múlt. A történelem politikai használatáról”, In. François Hartog – Jacques Revel (szerk.): *A múlt politikai felhasználásai*, L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006. 33.

⁵¹ Vö. Neil Asher Silberman: „Promised lands and chosen peoples. The politics and poetics of archaeological narratives”, In. *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology* (eds. Philip L. Kohl – Clare Fawcett), Cambridge University Press, Cambridge, 1995. 249–262.

beszélést mutat be a nagyközönségnek, „amelynek elszett végkövetkeztetései messze túlmutatnak az alapjukul szolgáló régészeti adatokon.”⁵² Ilyen körülmények között az archeológia tehát részben a politikai önazonosság, részben a nemzeti történelem illusztrálásának egyik legfőbb eszközeként maga vált – Silberman erős megállapítását kölcsönvéve – a „vallási vagy nacionalista jellegű régészeti sovinizmus első” példájává, valamint a „történeti táj kialakításával”, illetve annak a posztideológikus történelemnek az előállításával, amely a modern korban „a hatalomnak kelti fel az érdeklődését, s amelyet a turisták „szeretnének látni”, a PR-konzultánsok és a turista-irodák által kiöltött egyfajta „szentföldi Disneyland” megteremtőjévé.⁵³

Yadinnak a régészeti feltárás egészét bemutató könyvében – amelynek angol és francia címe egyaránt árulkodó (*Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand* – A heródesi erőd és a zélóták utolsó állása – *La dernière citadelle d'Israël* – Izrael utolsó fellelője) – az ásatások fotófelvételekkel szokatlanul gazdagon dokumentált anyaga mellett akad néhány kép, amely első pillantásra legalábbis zavarba ejtő: mit keres egy archeológiai munkáról beszámoló műben, a helyszín, a munkafolyamatok és a gazdag leletanyag képi bemutatása sorában egy felvétel az izraeli hadsereg eskütételéről, mit keres az izraeli posta bélyegsorozata, s mit néhány jellegzetes artshopba illő termék, a „*Senit Meszadá lo tipo!*” (Maszada többé nem fog elesni) héber és angol nyelvű felirataival ellátott emlékérmé?⁵⁴

De még ennél is lényegesen árulkodóbb a könyv utolsó két fejezetének címe: a Yadint megelőző XIX. századi utazókról és XX. századi követőikről szóló utolsó előtti fejezeté héberül: *halucim* (úttörők), s az ásatást végzőkről beszámoló utolsó fejezeté: *mitnadvim* (önkéntesek). A modern Izrael Állam történetét akár csak felületesen ismerők számára a két szó azonnal felidézi a yadini ásatások közelmúltjának és jelenének egyéb realitásait: az úttörőket, akik a zsidó állam alapjait rakták le, s az önkénteseket, akik a folyamatos támadásoknak kitett ország hadseregének magját képezték.⁵⁵

⁵² Vö. Russell G. Handsman – Mark P. Leone: „Living history and critical archaeology in the reconstruction of the past”, In. Valerie Pinsky – Alison Wylie (eds): *Critical traditions in contemporary archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 117-135.

⁵³ Neil Asher Silberman: „A múlt strukturálása. Izraeliek, palesztinok és a régészeti emlékek szimbolikus hatalma”, In. François Hartog – Jacques Revel (szerk.): *A múlt politikai felhasználása*. i.m. 101-103.

⁵⁴ Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël*, i.m. 202-203.

⁵⁵ A rendkívül kiterjedt irodalomból mindössze néhány összefoglaló jellegű munkára hívom fel a figyelmet. Elie Barnavi: *Une histoire moderne d'Israel*, Flammarion, Paris, 1982; Yossi Beilin: *A Concise Political History*, St Martin's Press, New York, 1992; David J. Goldberg: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from*

Halbwachs találó megállapítása szerint a zárandokhely egy elbeszélés és egy hely biztosította találkozás a lélekben és az ember kollektív praxisában.⁵⁶ A találkozási pontokat s a jelennek a múltra vetített viszonyrendszerét Yadin a feltáró munka eszmei-ideológiai előfeltevésein át törekedett láttatni. Célkitűzése, amelyről maga vall, s amelyet munkája elején sietett egyértelművé tenni, aligha félreérthető: „Archeológiai küldetésünk egyik feladata abból állt, hogy a feltárt tények nyomán Josephus elbeszélését verifikáljuk.”⁵⁷

Vidal-Naquet joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatosan, hogy „egy narrációt aligha lehet verifikálni”.⁵⁸ Ezt a megjegyzést több szempontból is igaznak és helytállónak tekinthetjük. Részben azért, mert a történetírás – Hayden White óta szinte evidencia – „legalább annyira a fikcionális, mint a faktuális diskurzusok közé tartozik”. Ugyanis „az elbeszélő történetírásban a történetésnek – minthogy szövegét narratív módban jeleníti meg – annak érdekében, hogy a »tényeket« az »elbeszélés« elemévé alakítsa, olyan reprezentációs technikát kell alkalmaznia, melyek a fikcionális írásmódot jellemzik”.⁵⁹ Másfelől – ugyancsak White nyomán – leszögezhető, hogy legfeljebb fikció annak az elvnek a fenntartása, miszerint a „valós események” „önmagukat mesélik”, illetve „saját történetüket mondják el”. Ami az „igaz történet” megtalálását, avagy a „valóságos történet” felfedezését jelenti, White-tal együtt föl kell tennünk a kérdést: „Vajon milyen akarat valósul meg, milyen vágy teljesül abban a képzelgésben, hogy a valós eseményeket akkor jelenítjük meg helyesen, ha bemutatjuk, hogy képesek egy történet formális koherenciáját mutatni? Az akarat és vágy e talánya mögött felfedezhetjük a narrativizáló diskurzus általános kulturális funkcióját, megsejthetjük az eseményeket nem csupán elbeszélni vágyó, hanem azoknak a narrativitás jellemzőit is kölcsönző akarat mögött rejtőzködő pszichológiai motivációt.”⁶⁰

Its Origins to the Modern State of Israel, Penguin Books, London, 1996; Noah Lucas: *The Modern History of Israel*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1974; George Mikes: *The Prophet Motive: Israel Today and Tomorrow*, André Deutsch, London, 1969; Amos Perlmutter: *Military and Politics in Israel: Nation-Building and Role Expansion*, Praeger, New York, 1969; Abraham Rabinovich: *Israel*, Flint Rivers Press, London, 1989; Howard M. Sachar: *A History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time*, Alfred A. Knopf, New York, 1976.

⁵⁶ Voltaképpen ez a szemlélet határozza meg a *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective* című munkáját. Vö. i.m.

⁵⁷ Yigael Yadin: i.m. 15.

⁵⁸ Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada”, In. *Les juifs, la mémoire et le présent*, Éditions La Découverte, Paris, 1991. 57.

⁵⁹ Hayden White: *A történelem terhe*, Osiris, Budapest, 1997. 10–11. Fordította Braun Róbert.

⁶⁰ I. m. 108–109.

Továbbá – s mintegy kiegészítve a fentieket – leszögezendő, hogy a nemzeti identitás örökségének létét és értelmét sohasem annak eredetisége vagy valóságossága határozza meg, hanem kizárólagosan a jelennek szóló hasznossága. Igazat kell adnunk Lowenthalnak: „A szoros belső összetartozás és a külvilággal szembeni kirekesztő magatartás a hit, és nem a racionalitás talajából fakad: nem azért magasztaljuk örökségünket, mert kétséget kizáróan igaz lenne, hanem mert annak kell lennie. Az örökség kirekesztő jellegénél fogva nem tartozik az egyetemes érvényű igazságok körébe, ezért látják a kívülállók a józan ésszel ellentétesnek.” Vagyis „az örökség létrehozása és ápolása világszerte nemcsak eltűri, hanem kifejezetten igényli, és fel is használja a történelmi csúsztatásokat. A meghamisított hagyományok a csoport-identitások kizárólagosságában kulcsszerepet játszanak.”⁶¹

Mindenesetre rendkívül jellemző, ahogy Yadin a vár védői halálának josephusi elbeszélését kísérli meg minden eszközzel visszaigazolni, s annak „valóságosságát”, tényszerűségét a leletek „objektivitásával” alátámasztani, mintha legalábbis a leletekből közvetlen és direkt módon „kiolvasható”, sőt egyenesen „feltámasztható”, „reinkarnálható” lenne a múlt, s a feltárt objektumok minden további nélkül nélkülözhetnék a régész értelmezését és olvasatát nyújtó narrációját.

Josephus elmondása szerint legelőször a férfiak végeztek asszonyaikkal és gyermekeikkel, majd „sorshúzással kiválasztották tíz bajtársukat, hogy azok szúrják le a többieket. Mindegyikük odafeküdt felesége és gyermeke mellé, átölelte őket, és aztán nyugodtan várták a halált azoknak a kezétől, akik ezt a gyászos kötelességet teljesítették.” Ezt követően „ugyanígy rendelkeztek a maguk sorsáról is: az, akire a sors esett, leszúrja majd a többi kilencet, végül öngyilkos lesz... aki utolsónak maradt... felgyújtotta a palotát, kemény kézzel mellbe döfte magát, és odarogyott sorstársai mellé”.⁶²

Jóllehet Josephus állítása szerint 960 áldozat maradt a helyszínen, ám egy grottában megtalált 27 csontvázat – köztük hat nőét és négy gyermekét – Yadin személyesen „ővta meg” a további antropológiai vizsgálatoktól, s az ünnepélyes nemzeti újratemetést követően a halottakat megillető szigorú halachikus szabályokból következően immár aligha dönthető el, hogy a megtalált csontvázak zsidó ellenállók, esetleg római katonák, netán a későbbi korokban itt élő bizánci szerzetesek maradványai voltak-e.⁶³

⁶¹ David Lowenthal: „Az örökség rendeltetése”, In: Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség*, L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2004. 62; 67. Fordította Csizmadia Dominika és mások.

⁶² *Bellum*, VII, 9, 391–397.

⁶³ Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël*, i. m. 197.

De még ennél is nyugtalanítóbb annak a megtalált tizenegy ép és egy sérült *ostrakon*nak a yadini interpretációja, amelyek mindegyikén egy-egy név, köztük néhány becenév szerepelt. Idézzük Yadint: „Valóban megtaláltuk volna azokat az *ostrakon*okat, amelyeket a sorshúzás során alkalmaztak? Teljes bizonyossággal ezt aligha tudhatjuk meg. De legalább, mint valószínűsíthetőt, mindezt figyelembe vehetjük, annál is inkább, mivel a neveket hordozó tizenegy cserépdarab közül az egyiken Ben Jair neve volt feltüntetve. Ez a Ben Jair, így szimplán, Maszadán, különösképp ebben a korban nem jelölhet más személyt, csak Eleázár Ben Jairt (az erődítmény parancsnokát – G.Gy.). Nem lenne lehetséges, hogy épp az utolsóknak megmaradt tíz harcos csoportjáról van szó, akik végül egymás közt sorsot húztak?”⁶⁴

„Csinos kis sorozata a hibás következtetésnek”⁶⁵ – teszi hozzá Vidal-Naquet, és tegyük hozzá: teljesen igaza van. Mindenekelőtt Josephus két sorshúzásról beszél: az elsőnél kiválasztják a tíz (és nem tizenegy vagy tizenkét) férfit, akik végeznek majd társaikkal (matematikai esélye kétségtelenül van annak, hogy Eleázár Ben Jair is köztük legyen), aztán az ezt követő sorshúzás eldönti, hogy ki lesz az utolsó, aki végül saját kezűleg végez önmagával. Ugyanakkor Yadinban fel sem merül annak lehetősége, hogy a fővezér, azaz Eleázár mellett a tíz férfi akár az ókor más csatáinál, így például a marathóni küzdelemnél is szereplő tíz *sztratégosz* is lehetett volna.⁶⁶ Miként nem szól arról sem, hogy mik lehettek azok az *ostrakon*ok, amelyeket ugyancsak Maszadán találtak, s amelyek közül egyeseken héber, másokon görög írásjelek láthatók. Ámde Yadinban oly elementáris volt a vágy, hogy ásatásai során *A zsidó háború* szerzője által is megemlített történelmi személyiségek nyomaira bukkanjon, hogy ebbéli igyekezetében ráelve egy *ostrakon*ra, amelyen a korszak egyik legelterjedtebb neve, Jehohanan (János) volt olvasható, azonnal az alábbi kommentárt fűzte hozzá: „Az ember egy kísértés fogja lesz, hogy ezt a nevet azonosítsa Joannés Ben Lévivel, azaz Giszkalai Jánossal, de erre a mai napig nem találtunk bizonyítékot.”⁶⁷ Nos, Giszkalai János valóban meglehetősen fontos szerepet játszott Josephus munkájában, de szinte bizonyosnak tekinthető, hogy Maszadán meg sem fordult.

⁶⁴ I. m. 201.

⁶⁵ Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada”, i. m. 59.

⁶⁶ Vö. Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, VI, 103. Hérodotosz is tíz sztratégoszról számol be: *Herodoti Historiarum libri IX*, Editoribus Firmin-Didot et sociis, Parisiis, 1928. 306. Magyarul Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, Európa, Budapest, 1989. 438. Fordította Muraközy Gyula. „Az athéniak a perzsa közeledés hírére szintén Maratónhoz vonultak. Tíz hadvezér vezette őket...”

⁶⁷ Yigael Yadin: „The excavation of Masada – 1963/64 preliminary report”, *Israel Exploration Journal*, 15 (1965), 113.

Mindenesetre Yadin mítoszteremtő igyekezete során⁶⁸ az önmagát a prófétai hagyomány bibliai távlatában pozicionáló Josephus válik a Maszadát tudományos igénnyel elsőként feltáró archeológus viszonyítási pontjává: a jelen most nem megy vissza a biblikus időig, megelőlszik a tizenkilenc évszázaddal azelőtti állapotokkal, amelyben immár önmaga prefigurációjára lel rá. Az időn kívülivé váló helyszín közvetítette „hagyomány láncolata” Jeremiástól Flavius Josephuson és a maszadai tragédián át elér a modern Izrael Államáig.

De mindenekelőtt emlékeztetni kell a kollektív öngyilkosság irodalmi toposzára, amely a görög-római történetírói hagyomány több helyén is felbukkan, feltűnően sok azonosságot mutatva nemcsak egymással, hanem a josephusi elbeszéléssel is.⁶⁹ Saguntum ostromakor Titus Livius ugyancsak egy beszédet követő kollektív öngyilkosságról számol be, ahol – mint írja – Hannibal senkinek sem tudott megkegyelmezni, hiszen „feleségükkel és gyermekeikkel bezárkózva magukra gyűjtötták a házat”, míg mások „minden állami vagy magántulajdonban lévő ezüstöt és aranyat beledobálták a sebtében erre a célra rakott máglyába, s legtöbben maguk is a lángokba ugrottak.”⁷⁰ De hasonló esetről értesülhetünk Astapa városának római ostromakor, s a rómaiak itt is – Josephus elbeszéléséhez hasonlóan – „mikor megpillantották az iszonyú látványt, először egy ideig döbbsent ámulattal álltak meg.”⁷¹ S ugyancsak hasonló borzalom esett meg Abydus bevételkor, ahol a

⁶⁸ Mintha legalábbis a mítosz nem nélkülözhetné a történelmi tényyszerűséget, s meg kéne felelnie a „valóság” valamely szegmensének. Ezzel szemben a mítosz autonóm, lévén „a teremtő képzelet alkotása”, s „az ember azért teremt mítoszokat, mert mítoszokat teremt”, azaz nem kell „hogy legyen valamilyen oka a mítoszoknak...” Northrop Frye: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*, Európa, Budapest, 1996. 81. Fordította Pásztor Péter. A mítosz nem a világ téves magyarázata, hanem a teremtő képzelet és gondolkodás önálló formája. Mellesleg szinte állandónak nevezhető az az elementáris késztetés, hogy a mítoszokat, az ősi történeteket, legendákat és eseményeket a kortársi kérdésekkel és felvetésekkel hozzuk összefüggésbe. Ebbéli buzgólkodásában lelnek rá egyesek Ezékiel látomásában megjelent szekerében egy úrhajóra vagy az Ararát-hegyén talált tákolmányban Noé bárkájára.

⁶⁹ Cohen közel húsz példát gyűjt össze a kollektív öngyilkosságra az antikvitás irodalmából Hérodotosztól Orosziusig. Lásd Shaye J. D. Cohen: „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus”, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), 389-392. A kérdéshez lásd még: Johannes Leipoldt: *Der Tod bei Griechen und Juden*, G. Wigand, Leipzig, 1942; Leon D. Hankoff: „The Theme of Suicide in the Works of Flavius Josephus”, *Clio Medica* 11 (1976), 15-24. Hankoff komoly kérdőjeleket állít fel a Josephus által megírt öngyilkosságokkal kapcsolatosan, s leginkább a szerző élénk fantáziájának tulajdonítja a beszámolókat.

⁷⁰ Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól*, II. XXI, 14. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982. 185. Fordította Muraközy Gyula. A kollektív öngyilkosság római hagyományának jó összefoglalója Jean Bayet: „Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains”, *L'Année sociologique*, III. (1951), 35-89.

⁷¹ Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól*, III. i.m. XXIII, 22-23. 43-44.

férfiak az utolsó csepp vérükig kiüzdöttek ugyan, de néhány erre a célra kiválasztott ember a gyermekeket és az asszonyokat megölte, s a város vagyonát elpusztította, „akárcsak egykor a saguntumiak” (*ad Saguntinam versi*).⁷²

Természetesen egy vissza-visszatérő irodalmi elemnek a gyakori ismételtetése még nem zárja ki annak lehetséges megtörténtét, ámde a fenti példák nyomán úgy tűnik, mintha Josephus jobban kötődne a görög-római hagyományhoz, mint a zsidó tradícióhoz. A kollektív öngyilkosság témája mindenestre Josephusnál is többször visszatérő elem, afféle végzetszerű toposz, amely a sors sajátos ismétlődésének következtében újra és újra megtörténik. A maszadai öngyilkosság előképéről Josephus a mű III. könyvében számol be, ahol arról értesülhetünk, hogy a galileai Jotapata ostromakor Josephus negyven társával együtt egy tágas barlangba menekült, ám egy szerencsétlen véletlen folytán a rómaiak megtudták, hogy az ellenállók hol rejtőzködnek. Minthogy az ellenállás reménytelennek bizonyult, Josephus úgy határozott, hogy megadja magát. Halk imájával (ἁληθινα ευχην) az Istenhez fordul, s az alábbiakkal indokolja döntését: „Mivel elhatároztad, hogy megtöröd a zsidó népet, amelyet Te alkottál, mivel a szerencse a rómaiak mellé állt, és Te az én lelkemet választottad ki, hogy hirdessem a jövőndöt: megadom magam a rómaiaknak és életben maradok. De téged hívlak tanúul, hogy nem mint áruló, hanem mint a Te szolgád megyek át hozzájuk.”

Az öngyilkosságot (*hitabdut*) – jóllehet a mózesi törvények nem rendelkeznek ebben a vonatkozásban – alapvetően elutasítja a biblikus tradíció, s általánosságban bűnnek tekinti azt. Ugyanakkor a hagyomány élesen megkülönbözteti a mártírságtól⁷³, továbbá differenciál az aktív öngyilkosság és aközött, amikor

⁷² Vö. uo. XXXI, 17. 248-249. Lásd még Diodórosz: *Bibliothéké* XVIII, 22; XXV, 15; Polübiosz: *Hisztóriai*, XVI, 31-33.

⁷³ A hit (meggyőződés?, reflektálatlan tudás?) saját igazság-fogalmát törekszik univerzálissá tenni, akár a másik szabadságának korlátozásával, avagy életének elvételével. A fundamentalista hitvallása – önnön abszolút igazságának biztos és megrendíthetetlen tudatában – Levinasszal szölvá – a Másik arcát láthatatlanná teszi. A sicariusok nem voltak fundamentalisták, credójuk csupán saját arcukat tette láthatatlanná. Durkheim meghatározása ma is pontos és világos: „öngyilkosságnak nevezünk minden olyan halálesetet, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív aktusa idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet” (Émile Durkheim: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1982. 32. Fordította Józsa Péter.) Ami napjaink nemzetközi sajtójában elterjedt „öngyilkos merénylet” kifejezést illeti, azt hibásnak, bántónak és indokolatlan eufémizmusnak tartom. Ezek az akciók a szándék és a következmény, valamint az áldozat(ok) felől tekintve alapvetően gyilkos merényletek, melyeknek szigorúan jogi és etikai értelemben csak mellékes, de nem tanulságok nélküli mozzanata, hogy az elkövetéskor a merénylet is elpusztul: a WTC épületében dolgozó könyvelő, a piacon bevásárló nagymama, a díszkózó tizenéves vagy az iskolabuszon ülő csöppség nem maga idézte elő saját

valaki egyszerűen hagyja magát megölni (*kiddus ha-Sém, hillul ha-Sém*), valamint az ép elmével (*la-da'at*) és a nem ép elmével (*se-lo la-da'at*) elkövetett öngyilkosság között. Mindebből következően az öngyilkosság *ab ovo* elutasítása nem zárja ki – sőt, egyenesen megköveteli – a szuicídium tényének gondos vizsgálatát és mérlegelését, melyből következően az öngyilkosság halachikus megítélése rendkívül ambivalens, változatos és tarka képet mutat. R. Akiba e lehetséges értelmezési sokféleségre utal, amikor annak ad hangot – mintegy polemizálva azzal az állásfoglalással, miszerint az öngyilkost gúnyos szavakkal kell a sírjánál illetni –, hogy „ne alázd meg, és ne is dicsérd őt”.⁷⁴

A héber Biblia öt öngyilkosságról számol be: Sámsonéről (*Bírák* 16, 30), Sauléről (*Sámuel első könyve* 31, 4-5), Saul fegyverhordozójáról (ugyanott), Achitofeléről (*Sámuel második könyve* 17, 23), valamint Zimriéről (*Királyok első könyve* 16, 18). Az első három esetében a magyarázatok számos enyhítő körülményt találnak, amelyek alapvetően minősítik át a tett súlyát és megítélését. Sámson öngyilkossága – „haljak meg a filiszteusokkal együtt” felkiáltással végez önmagával és az ellenséggel – egyenesen *kiddus ha-Sém*nek minősül, de Saulnak és a fegyverhordozójának a tette is megengedhető,⁷⁵

exitusát, s az áldozat az elkövető cselekvésének pillanatában nem tudta, hogy „az aktus” milyen „eredményre vezet”. A fundamentalista nem látja sem saját, sem a Másik arcát: számára nincs is arc, csupán a csuklyák mögé rejtőző arctalanság és anonimitás; egy egyetemesnek óhajtott credo torzította alany, mindenfajta felelősség híján, önmaga erőszakos tranzitivitásával „tematizálja” a Másikat, birtokba veszi, ám – ahogy ezt Lévinas mondja – „a független létezés tagadása a birtoklás. Birtokolni annyi, mint megtagadni a létet.” (Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté*, i.m. 25.) Maszada sicariusai mártírok voltak, tanúságtevők (ed, edin), akik megszentelték Isten nevét (*kiddus ha-sém*). A fundamentalista – jóllehet már Augustinus is arra figyelmeztetett, hogy „nem a szenvedés tesz vértanúvá, hanem az ok” (Augustinus: *Ep.* 89, 2.) – fanatikus vallási (ön)felfogása szerint csak a hitetlen féli a halált: „szent” küzdelmében az igaz úton harcolva egy szemvillanás alatt „berobbanhatja” magát a Paradicsomba, ezáltal a legmagasabb rendű emberi magatartásnak minősítve az aszkézist, s értelmetlenné és értéktelenné téve az emberi élet egészét. A „Másikhoz” való viszonyát kizárólagosan rendeletek, paragrafusok határozzák meg, egy felettes, kötelező normatíva, amely főként vallási törvényekben, dogmákban vagy ideológiai doktrínákban ölt testet, s nem az individuális felismerés, a szabad választás katartikus élményében. Épp ott, ahol egy tan pusztá eszközeivé, alkatrészeivé lefokozott alattvalók nem individuumok, hanem valamennyi tettük afféle kamikáze tett csupán, hiszen cselekedeteikből hiányzik az erkölcsi cél és a phroné-szisz, azaz az értelem, a belátás.

⁷⁴ *Semahot* 2, 1

⁷⁵ A Talmudban olvasható Juda ha-Naszi szolgájának az esete, aki végzett magával, amint mestere haláláról értesült (*Ketuboth* 103b). De olvashatunk a Hananiah ben Tradjont kivégző pogány hóhérről is, aki áldozata után vetette magát a lángokba (*Avoda Zara* 18a).

hiszen Saul pontosan tudta, hogy a filiszteusok bármit megtennének vele, s a végén megölnék („jönnek ezek a körülmételetlenek és elbánnak velem”).⁷⁶

A maszadai csoportos öngyilkosság voltaképpen Saul esetével tűnik analógnak, hiszen a végső tett ahhoz hasonlóan az ellenség fogságában, kínvallatásai és erőszakoskodásai közepette esetlegesen bekövetkező vétkek elől való menekülés útját jelöli ki az öngyilkosságban.⁷⁷ A Talmud *Baba Batra* traktátusa egyértelműen és félreérthetetlenül szögezi le, hogy fogság vagy gyalázatos halál esetén parancs az öngyilkosság.⁷⁸ De ugyanígy, nem minősül az öngyilkosság bűnnek, ha az Örökkévalóért halunk meg, hiszen „nem megy az ember lakmározni az otthonába a fiaival és a háza népével, hanem háborúba megy, ahol tudja, hogy fiaival és háza népével együtt életét veszti, ám ezt mégis örömmel megteszi.”⁷⁹

Ugyancsak megemlíthető még az „életmeghosszabbítás” (*haarachat chaim*) fontos és meghatározó elve, amely az élethez való ragaszkodás előírására figyelmeztet, azaz az embernek azon kötelességére, hogy saját erejéből, lehetőségei és képességei szerint tegyen meg mindent annak érdekében, hogy minél hosszabb ideig maradjon életben. Jó és beszédes példa erre ben Tradjon esete, aki kivégzése előtt testére kötötte a Tóra-tekereszt, hogy ezáltal is lassabban hagyja el testét a lelke.⁸⁰ Az eset jelzi azt, hogy ben Tradjon pontosan tudta halálának pillanatát, s immár nem is tehetett ellene semmit, ámde Maszada védői, akik bizonyosak lehettek abban, hogy a rómaiak kegyetlen módon fognak valamennyiükkel végezni, nem ismerhették ugyanilyen pontossággal haláluk időpontját. Mindent összegezve kérdés tehát, hogy a védők csoportos öngyilkossága halachikus értelemben megengedhető-e, avagy még az öngyilkoságnál is súlyosabban vétkeztek, amennyiben a „ne ölj” (*lo tircah*) parancsát is megszegték?

⁷⁶ *Sulhán Árukh* – *Jóre Dea* 345, 3. Zimri bűnei miatt pusztult el, hiszen – miként a bibliai textus is hangsúlyozza – , „azt tette, ami gonosznak számít az Örökkévaló szemében.” (*Királyok első könyve* 16, 18), tehát voltaképpen a gondviselői szándékából is akaratból következett, hogy a bűnös Zimri magára gyújtotta a palotát.

⁷⁷ A középkori kényszerkeresztelések elől a csoportos öngyilkosságba való menekülés tényét – jóllehet éles és indulatos vitákat váltott ki mindezek megítélése – sok esetben éppen a fentiek miatt tekintették *kiddus ha-Sém*nek. Amúgy, ha gyermekek kerülnek fogságba, a talmudi hagyomány megengedi esetükben azt, hogy öngyilkosságot kövessenek el, ugyanis „érted haltunk meg, mert olyanok voltunk, mint bárányok a mézsárszáken”. (*Gittin* 57d).

⁷⁸ *Baba Batra* 8 b

⁷⁹ *Midras Rabba* 26, 7

⁸⁰ *Avoda Zara* 17a

Aligha véletlen, hogy a modern Izrael Állam a maszadai kollektív tragédiát, miként minden nemzeti történelem saját múltjának katasztrófáit, háborúit és hőseit a nemzeti narratíva részévé teszi, s azokat értelemmel és jelentéssel látja el, mintha a nemzet legvégső alapját ezek a katasztrófák és tragikus események jelentenék. Így jön létre a halálra való emlékezés kitüntetett pillanata. A nemzet biográfiája a „példaértékű öngyilkosságokat, mártíriumokat, kivégzéseket, gyilkosságokat és áldozatokat, a nemzet halottait” mint „a sötétségtől elragadott fényeket” őrzi emlékezetében.⁸¹ A halál a nemzeti gondolkodásban meghatározó szerepet játszik, ezért is beszél Zertal teljes joggal „a halál emlékezetéről, kultúrájáról és politikájáról”.⁸² Vagyis a zsidó történelem rettentő traumáin át a modern Izrael (is) megteremtette a halottak kollektív emlékezetét, melynek során a kiválasztott és a nemzet emlékezetében kitüntetett helyen megőrzött eseményeket kodifikálta, kanonizálta, hogy a nemzet spirituális panteonja által is erősítse a közösségnek, mint traumatikus csoportnak a percepcióját és a további nemzedékek számára továbbadandó paradigmáját. A halál nem tartozik kizárólag a múlthoz, hiszen az emlékezet kitüntetett pontján élő és aktív elem társul hozzá: a népet sújtó szenvedések és csapások a jelenben felidéződnek és mintegy „megszólalnak” az élők által. S ahogy az áldozat mindig győztes is egyben, a pusztítás is újra meg újra újjászületéshez vezet, mintha csak az élők exhumálnák a holtakat, s újabb életet lehelnének beléjük. „A legkitüntetettebb haszonélvezője ennek a metamorfózisnak a közösség” – írja Jaffee, hiszen a transzfiguráció révén a közösség „a viktimizációra emlékezve nemcsak szolidaritást vállal az áldozattal, hanem részesedik is a metamorfizációból, a végső triumfációból, ugyanis a historizált mítosz hatóerejét kivetíti a saját társadalmi és politikai realitásába... ezáltal maga is mintegy a szenvedés közösségévé válik.”⁸³

A nemzeti mítoszba illeszkedő „szép halál” gondolata, kötődjék akár az 1920. március 1-jei Tel Hai-i tragédiához (ahol az emlékezet az arabokkal szemben vívott csata hősi halált szenvedett parancsnokának, Joseph Trumpel-

⁸¹ Benedict Anderson: *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996. 206.

⁸² Idith Zertal: *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, La Découverte, Paris, 2002. 5.

⁸³ Martin S. Jaffee: „The Victim-Community in Myth and History: Holocaust Ritual, the Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness”, *Journal of Oecumenical Studies*, 28 (1991), 230-230.

dornak még az utolsó szavait is ismerni véli: „a szülőföldért jó meghalni”),⁸⁴ akár az 1943-es varsói gettótámadás heroikus és reménytelenségében is az örök reményt hirdető eseménysorához, „Maszada újraélesztésével együtt Izrael heroizmusának szimbólumaként hat nemzedékek hosszú során át”.⁸⁵

Eleázár ben Jair a kollektív öngyilkosságra buzdító utolsó beszédében a következőket mondta: „sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek... Haljunk meg úgy, hogy nem hajtjuk fejünket az ellenség igájába... Ezt parancsolják törvényeink... keserítsük meg győzelmük remélt ízeit, hadd fogadja őket itt hősiességünk csodája és a megdöbbentő halál!”⁸⁶

A modern Izrael Állam alapító atyái számára az erődítmény parancsnokának eltökélt szavai *úgyszólván* minden tekintetben vállalhatóak voltak. *Úgyszólván*, kivéve az öngyilkosságra való buzdítás elfogadhatatlan javaslatát: világiak lévén elsősorban nem halachikus szempontból, hanem izraeliekként kellett, hogy elutasítsák Eleázár ben Jair konklúzióját. A „végső megsemmisítés” ördögi terve után a „soha fel nem adás” államalkotói célkitűzése és politikai gyakorlata nem a messiási birodalomhoz vezető út kijelölését tekintette elsőrendű feladatának, hanem az Izrael Államra leselkedő új történelmi nehézségekkel és veszélyekkel való eltökélt és reális szembenézést. A Josephus által leírt maszadai hősiesség pozitív és a csoportos öngyilkosság negatív paradigmája ennél fogva együtt adta ki a fiatal Izrael Állam kollektív ethoszát. Flavius Josephus történelmi elbeszélésének a modern régészet általi mintegy ezerkilencszáz évvel későbbi visszaigazolása (vagy visszaigazolási kísérlete) ennél fogva nem egyszerűen a múlt feltárása, avagy rekonstrukciója kívánt lenni, hanem ennél sokkalta több, vagy sokkal inkább más: a múlt feltámasztása, életre keltése, revitalizációja.

A mítoszképzés sajátossága, hogy Maszada majd’ két évezreden keresztül *úgyszólván* nem is létezett a zsidó tudatban, s mindössze a legutóbbi száz év fedezte föl újra a helyet, azt immár önmagának prezentálva és önmagához alakítva. A történelmi emlékezet egészében – ennek messzemenő s külön elemzendő okai vannak – a maszadai eseménysor nem hagyott tartós nyomot, jelentősége és jelentése leginkább utólag tudatosult: az egykor volt *storyt* mai értelemben vett *history*vá formálta az emlékezet. Az a kollektív tudatforma, amely önmagát – értelemszerűen – a maga által átélt, megélt (vagy épp túl-élt) közvetlen élményvilágból, illetve a jelen történéseinek direkt s legtöbbször praktikus érdekek és igények szolgálatába állított, azaz nagyon is prag-

⁸⁴ Yael Zerubavel: „The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israeli Collective Memory”, *Association for Jewish Studies Review* 16 (1991), 133-160.

⁸⁵ Idith Zertal: *La nation et la mort*, i.m. 43.

⁸⁶ *Bellum*, VII, 8, 323; 386-388.

matikusnak tetsző reflexióin keresztül határozta meg és értelmezte. Az utólag kialakított kép a felejtésből fakadó hiányt is kitöltötte, a *historyt meta-historyvá* formálva, mintegy megfelelve a történeti és politikai mítoszképzés valamennyi elméleti és gyakorlati igényének és szándékának. Aitiológiai elbeszélésről van szó, ám olyanról, amely kevésbé a múlt, sokkal inkább a jelen „eredetét” igyekszik értelmezni és megválaszolni, vagyis a jelen valóságát konstituálni. A történelmi múlt „hiányossága” ebből az aspektusból tekintve inkább pozitív tényezőnek számít: a mítosz funkcionális irányultságát tekintve a hiány kitöltése nem más, mint a jelennek nyújtott és a jelen számára „hasznosítás” végett felkínált információs „adatbázis” és a további diskurzus tárgyául szolgáló narratíva, amelynek releváns értelmezésére csakis egy komplex társadalomtörténeti szemléletmód tehet kísérletet, egy hagyományos értelemben vett állam-, politika- vagy eseménytörténet aligha.

A Josephus megalkotta negatív és a modern Izrael teremtette pozitív mítosz együtt alkotja az egykor volt történelemről szóló új és újabb elbeszélések, narratívák alapját. A cél a történész számára ugyanakkor nem lehet más – amint arra Ricoeur egy helyütt joggal mutatott rá –, mint a visszaélésektől megszabadított emlékezetkényszer és az amnéziától megtisztított felejtéskényszer, azaz „az igazságban való megbékélés”.⁸⁷

Izrael Államban Maszada a túlérővel szembeni zsidó áldozatvállalás⁸⁸ és a „Maszada nem fog többé elesni”⁸⁹ ígéretének és meggyőződésének paradigmatisztikus elbeszélésévé vált.

A valóságos história eközben örökre bezárkózott Maszada romjaiba.

⁸⁷ Paul Ricoeur: „Vulnérabilité de la mémoire”, In. *Patrimoine et passions identitaires* (éd. Jacques Le Goff), Fayard, Paris, 1998. 31. Todorov helyesen írja: „az emlékezet nem ellentéte a feledésnek. A szembenálló terminusok az eltörlés (feledés) és a megőrzés; az emlékezet mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. A múlt hiánytalan helyreállítása mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. A múlt hiánytalan helyreállítása természetesen lehetetlen (csak egy Borges képzelhette el *Funes el memorioso* történetében), és egyébként ijesztő is: az emlékezet szükségképpen szelekció: az esemény egyes vonásait megőrizzuk, mások azonnal vagy lassacskán elhalványulnak, tehát elfelejtődnek.” (Tzvetan Todorov: „Az emlékezet csapdái”, *Világosság*, 1996. 10. 30. Fordította Lenkei Júlia.

⁸⁸ Nachman Ben-Yehuda: *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, University of Wisconsin Press, Madison, 1995.

⁸⁹ Berry Schwartz – Yael Zerubavel – Bernice M. Barnett: „The Recovery of Masada”, In. *The Sociological Quarterly*, 1986. 27/2. 147-164.

NÉMA TARTOMÁNY

A TESTBE ÍRÓDÓ FELEJTÉSRL* ---

SZÉPLAKY GERDA

1. EMLÉKEZÉS ÉS FELEJTÉS

Minden napjaink egy néma tartományba feszülnek bele. Olyan világba, amely bár ismeretlen számunkra, mégis valamiképpen otthonos, hiszen azok a mozzanatok, amelyekkel telítve van, valamikor a sajátjaink voltak, ám eredendő módon felejtkeztünk el róluk. Nem emléksziünk rájuk, mert bár átéltük, de soha nem lettek az önmagunkról való tudás részévé.

Vannak érzetek, tapasztalatok, élmények, amelyek úgy folynak át rajtunk, ahogy Léthe vize csobog keresztül a lyukakkal teli rostán, s mintha testünknek-lelkünknek nem volna semmiféle ellenállása: nem tartjuk meg ezeket, hagyjuk semmivé lenni. Meglehet azonban, hogy csak gondolkodásunk az, amin ezek az emlék nélküli momentumok nem tudnak nyomot hagyni – ám a test aligha felejtkezhet el róla. Hiszen ha egyszer átéltük ezeket, ha jelenvalóvá tudtak lenni bár csak egy pillanatra is, akkor valamiképpen mégiscsak érinteniük kellett testünk szöveteit, barázdáit – bele kellett, hogy íródjanak a húsba. Kell, hogy legyen a testnek olyan „emlékezete”, amely ha pusztá, értelem nélkül álló borzongásként is, de „felfogja” ezeket az érintéseket, még akkor is, ha közben semmit se tud róla, és ha a „felfogás” nem megtartást jelent, ellenkezőleg, elvesztést.

A napnyugati gondolkodás újra és újra homlokterébe állította az emlékezés és a felejtés problémáját, s kezdettől fogva metafizikus fogalom párként tételezte, megfeleltetve más dichotómiákkal: mindenekelőtt a lélek–test, a tudás–tudatlanság vagy éppen a megszerzés–elutasítás fogalom párokkal. Platón az emlékezést összekötötte a megismeréssel, így módon a tudással, a logosszal, az igazsággal, s amikor mindezekkel szembeállította a felejtést, óhatatlanul negatív jelentéstartalommal ruházta fel.

Platón legismertebb emlékezettana a viasztábla-metáforára épül. A *Theaitétosz* című dialógusban beszél Szókratész az emlékezet viasztáblájáról, amely úgy őrzi „érzeteinket és gondolatainkat”, „ahogyan a pecsétgyűrűk lenyomatát lenyomtatjuk”. S „amit egyszer belevéstünk, arra emlékeziünk, és azt tudjuk, amíg csak a képe rajta marad a táblán; de ami elmosódott, vagy nem tudott belevésődni, azt elfelejtjük és nem tudjuk”.¹ Platón ezt a viasztáblát

* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

¹ Vö: Platón: *Theaitétosz* 191 d (Kárpáty Csilla fordítása). In. *Platón összes művei II.* Európa, Budapest, 1984.

Mnémoszüné adományaként írja le – hiszen az emlékezésért Mnémoszüné felel.

Mint ismeretes, Mnémoszüné az a görög istennő, akinek Zeusszal való kapcsolatából kilenc lány, a kilenc múzsa született. A múzsák teszik lehetővé, hogy az általuk meghíletett művészek és tudósok – a hétköznapi ismeretek fölé emelkedve – megőrizhessenek (felismerhessenek és közvetíthessenek) valami lényegit a lét eredetéhez kötődő tudásból. Mnémoszüné ugyanakkor a görög mitológiában úgy is ismert, mint a Hádész egyik folyójának neve. Azoknak a lelkeknek, akik meghaltak, túlvilágra kerülésük előtt inniuk kellett a Léthéből, a felejtés vizéből. A Lété párja a Mnémoszüné, az emlékeztet vize, melyből azonban csak azok ihattak, akik kiválasztottak voltak arra, hogy hozzájussanak a legtisztább tudáshoz. E Hádészbeli két folyó mítoszában alapultak a boiótiai Trophóniosz jóshely szertartásai, amelyek a halálba való beavatást szolgálták, s amelyek során az „istenfélőnek”, azaz a jósnak két kútból kellett innia: a Lété vizéből, hogy elfeledje az emberi életet, és Mnémoszüné vizéből, hogy képes legyen visszaemlékezni arra, amit a másvilágon látott. A szertartás végére így lett az „istenfélő” hasonló az ihletett tudóshoz, költőhöz, prófétához.²

Ezt a történetet igazolja Ér katona híres mítosza is, melyről Platón *Államá*-nak utolsó könyvében olvashatunk. A könyv záró része leírja, miképpen megy végbe a lélek visszatérése a végzet (*Ananké*) által uralt földi létezésbe: miután a lelkek szörnyű szomjúságtól kínoztatván áthaladnak Lété perzselő síkságán, elérnek az Amelész (*Gondtalan*) folyóhoz, melynek vizét semmilyen edényben nem lehet felfogni. Miután ebből isznak, elfeledik azt, amit az ideák világában láttak, s a feltámadást megelőző mély álomba merülnek. Amelész folyóját Platón egy helyütt Léthének is nevezi.³ Kerényi Károly e történethez kapcsolja a lyukas edény mitikus képét, amelybe a síron túli elítélteknek rostával kell hordaniuk a vizet.⁴ Kerényi hozzáteszi, ugyanerről a büntetésről van szó a Danaidák esetében is, akiknek élete anélkül telik el, hogy beteljesíthetnék saját téloszukat: nem képesek megvalósítani egyedi létezésüket, mely így elszalad előlük, akár a Lété vize – „önmaga elfeledettségeként”. Mint ismeretes, a Danaidák életének legfőbb célja, ahogyan minden görög lányé, a házasságkötés volt, ám ők nászéjszakájukon megölték a férjeiket. Ezzel felszámolták saját elrendelt identitásukat, azaz örökké csak a lyukas edényt töltötték tele.⁵

² Vö: Pauszaniasz: *Hellász leírása*. 9. kötet, 39. fejezet, 8.

³ Vö: Platón: *Az állam* (Jánossy István fordítása), Tizedik könyv, *Mi vár az igazságosra a túlvilágon?* XVI.

⁴ Vö: Kerényi Károly: *Mnémoszüné – Lészmoszüné*. In. Uő: *Humanistische Seelenforschung*. Langen-Müller, München, 1966.

⁵ Lásd még erről: Nicola Cusumano: *Mnémoszüné – Lészmoszüné. Emlékezet és feledés, mítosz és történelem* (Egyed Péter fordítása). Korunk, 1997/ Augusztus. <http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=1997&honap=8&cikk=6124>

Léthé ebben az értelemben a rostán átfolyó vizet, a be nem teljesített életet jelenti, Mnemoszüné pedig az igaz tudás megszerzésének a lehetőségét.

Bármelyik emlékezés-értelmezést tekintjük kiindulópontnak – akár Platón ismeretelméletet megalapozó viasztábla-metáforáját, akár a mitológiai emlékezőtant –, mindenképpen felmerül a kérdés: a halandó ember számára itt, a földi életben, miképpen következik be a felejtés? Egyáltalán mi a felejtés? A felejtés olyasvalami, ami az emlékezéssel ellentétes irányba halad és ellentétesen hat? Vagy inkább olyasvalami, ami eleve ott rejtőzik Mnemoszüné adományának, az emlékezésnek a mélyén, s mint visszavonás, mint az emlékezés adományától való megfosztás: felemészti azt? Képzeli csak el Mnemoszüné rettenetes pillantását, mellyel felméri a halandót: átfogón és ítélkezőn! Képzeli el, ahogyan méricskéli a kiváltság mint jutalom nagyságát, egyúttal a büntetést is, azaz a felejtést. Mert felejtetni, az elveszejtés rettegésében, a lét őrzésének (a nyomokra való emlékezésnek) jogától megfosztottan egzisztálni szükségszerűen büntetést jelent: a semmivé válás, a pusztulás ígétét.

Mnemoszüné adománya olyan, tanítja Szókratész, akár a viasz, melyben nyomot hagy minden, amit emlékezetünkben meg akarunk őrizni. S amíg e nyomnak, e pecséthez hasonlatos jelnek a képe kivehető, addig él az emlék és a tudás. De miért mosódik el a nyom és miért tűnik el a tábláról a kép? És mi az, ami egyáltalán nem tud bevésődni, mert tiltás alá van helyezve? S mi az, amire *nem szabad* emlékezni?

A *Phaidrosz*ban Platón az anamnészis elméletét fogalmazza meg, mely szerint a lélek az ideákra vonatkozó ismereteit elfelejti a testbe kerülés előtt, azonban a lélek ettől még képes a visszaemlékezésre (*anamnézis*). Ám a visszaemlékezés folyamán is arra kell törekednie, hogy a tisztátalan testtől minél inkább érintetlen maradjon. Erről a lélek szárnyas fogatainak metaforáján keresztül beszél a filozófus. E szerint az a lélek válik képessé az égbe való felemelkedésre és a valódi tudást szolgáltató ideák szemlélésére, amelynek kocsiját az istenekéhez hasonlatos lovak húzzák: olyan lovak, amelyek nem részesednek hitványságból, nem nehezednek súlyukkal a föld felé, s szárnytollaik is épek.⁶ A *Phaidón* című dialógus immár metafora nélkül, a két különmű entitás összehétközhetetlenségét még egyértelműbben állítva fogalmazza meg, hogy a lélek kizárólag a testi halál után válhat alkalmassá az ideák szemlélésére. De akkor is csak abban az esetben, „ha tisztán válik el a testtől, és nem cipel belőle semmit se magával, mert életében sem volt vele önként semmi közössége, hanem menekült tőle, és magában tömörült, és mindig erre volt gondja”.⁷ Vagyis az a lélek válik alkalmassá az ideák szemlé-

⁶ Vö: Platón: *Phaidrosz* (Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Simon Attila). 246b-247c.

⁷ Platón: *Phaidón* (Kerényi Grácia fordítása). In. *Platón válogatott művei*. Európa, Budapest, 1983. 255.

lésére, amely már földi élete folyamán sem vállalt „önként semmi közösséget” a testtel, továbbá „helyesen szerette a bölcsességet és ténylegesen arra törekedett, hogy könnyen haljon meg”.⁸

Platón elméleteinek tanúsága szerint tehát a felejtés olyasvalamit jelent, amit az ideák megismerésével elfoglalt lélek törekvéseként határozhatunk meg, aki igyekszik elutasítani mindent, ami által a testhez kötődik.

2. ELFOJTÁS ÉS NYOM

Platón tanaira támaszkodva Freud az emlékezés és a felejtés jelenségét úgy állítja be, mint a tudat és a tudattalan központi problémáját, ilyen módon mint az „emberi lényeg”, az identitás alapvető kérdését. Freud szerint a felejtés motivált módon történik: arra nem emlékezünk, amit a tudat tiltás alá helyez, aminek a felidézését elkerüljük, menekülve a kínos emlékek fel-törése és a szorongás elől. Ez a motivált felejtés feleltethető meg a pszichoanalízisben az elfojtással. Az elfojtás folyamán az ember „egy felindulást kiváltó élmény vagy patológikus gondolat tartalmát felejt el úgy, hogy kizárja az emlékezetben való feléledést”.⁹ A tudat ilyenkor először képzeletben próbát tesz, hogy milyen érzelmi felindulást vált ki belőle egy-egy emlék, s annak megfelelően dönt arról, hogy miképpen viszonyuljon az emlékhöz: megtartsa, vagy inkább elfojtsa, lesüllyesztve a tudattalanba.

Freud a tudattalan rendszerét egy nagy előcsarnokhoz hasonlítja, amelyhez hozzátartozik egy szalonszerű, szűkebb csarnok, amiben a tudat tartózkodik, s a két helység között, a küszöbön egy felvigyázó őrködik. Ez az őr „az egyes lelki rezdületeket megvizsgálja, cenzúrázza, s nem engedi be a szalomba, ha nem nyerték meg a tetszését”.¹⁰ Ám a küszöbön átjutott lelki rezdületek sem kerülnek evidens módon a tudatba, hanem egy másik csarnokban, a tudatelőttesben várakozva igyekeznek „magukra vonni a tudat figyelmét”. A tudattalan és a tudat közti őr, azaz a „cenzúra” mind az álom, mind a neurózisok kialakításában részt vesz. Az elfojtásnak mindazonáltal különféle megvalósulási formái vannak, ezeket a következőképpen írja le Freud: „Ezután több reakció lehetséges. A félelem kibontakozik, s arra készteti az ént, hogy visszavonuljon a visszataszító felindulás elől, méghozzá vagy úgy, hogy lemond a kivitelezésről (feldolgozás), vagy ellentámadásba megy át, akaratlagosan szembeszáll a kellemetlennel, s a szembeszállás ellenereje az elfojtott

⁸ Uo.

⁹ Sigmund Freud: 1940-52. XIV. kötet, 190.

¹⁰ S. Freud: *Bevezetés a pszichoanalízisbe* (Hermann Imre fordítása). Gondolat – Talentum, Budapest, 1986. 242.

izgalom energiájával egy szimptómává olvad össze (elfojtás, ellenmegszállás), vagy pedig az elfojtott tartalmakkal ellentétes reakcióként tartósan beépül az énbe, s megváltoztatja (reakcióképzés, kompenzálás).¹¹

A Freud-féle felejtéskonceptió szerint a tudatból kirekesztett, elfojtott tartalmak nem tűnnek el nyomtalanul, nem lesznek semmivé, ellenkezőleg, beépülnek az énbe, mi több, láthatóvá is válnak az álomban és a neurózisban.

Egy közkeletű vélekedés szerint, míg a „természetes felejtés” védelmet nyújthat a neurózissal szemben, addig az elfojtás a tudattalanban megőrzi a védekezést kiváltó tartalmakat – ezek feltárássra vállalkozik a pszichoanalízis. Ám mi történik azokkal a mozzanatokkal, tapasztalatokkal, érzetekkel, amelyeknek még csak a cenzor képzeletbeli próbáját sem kell kiállniuk, mert már azelőtt a felejtés, az *eredendő felejtés* áldozataivá lesznek? Freud művei nem adnak választ erre a kérdésre.

Derrida *Freud és az írás színtere* című tanulmányában,¹² Freud nézeteit interpretálva, írás és emlékezés összefüggéseit elemzi. Az emlékezetet ő is a pszichikum egyik legfontosabb jellemzőjének tekinti, a pszichikum lényegét pedig úgy határozza meg, mint „a nyom betörésével szembeni ellenállást és nyitottságot”. Úgy véli, hogy a nyom, ami az írás alapja, nem feleltethető meg a tiszta jelenléttel, ellenkezőleg, eleve a jelenlét helyettesítésére szolgál. Derrida a jelenlét fenoménja mentén határozza meg az írás és a beszéd lényegi különbségét, és ezt a különbséget tekinti „az emlékezet és a pszichikum igazi eredetének”. Mint írja, az írást az ismétlés működteti, az ismétlés viszont nem tételezhető az „első alkalom”, azaz a „már adott”, a „már betört” nélkül. A „már adott” ismétlődik újra és újra az írásban, az ismétlésben pedig megképződik az a differencia, ami létrehozza a psziché alapját jelentő szubjektivitást. Csakhogy már a legelső mozzanatban sincs jelen az élet: a „már adott” eredendően nyom – „még mielőtt a létet jelenlétként határoznánk meg”. A nyom éppen azért válik pusztá pótlékká, mert elfojtódik benne a jelenlét, így nem is lehet képes az élet továbbörökítésére.

Ebben az értelemben a nyom ismétlését jelentő írás az élet elfojtásán alapul.

Mindez azt is jelenti, hogy léteznie kell az íráson túl, még inkább az íráson innen – az elfojtás előtt – egy néma tartománynak, egy másik világnak, egy olyan hatalmas és ismeretlen univerzumnak, amelyről semmit sem tudunk, jöllehet otthonos számunkra: az teszi otthonossá, amit belőle a jelenlétben valamikor megtapasztaltunk, ám amit a megragadhatatlanság, a tudati reprezentálhatatlanság okán nem tudtunk mégsem a jelhagyás részévé tenni.

¹¹ S. Freud: 1940-52. XIV. kötet, 96-97.

¹² Lásd: Jacques Derrida: *Freud et la scène de l'écriture. L'écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967. Magyarul, részletek: Uő: *Freud és az írás színtere* (Bókay Antal és Gabulya Krisztina fordítása). In: *Műhely*, 1993. 39-44.

Az ismerősség érzésével együtt aztán úgy illan el, nyomtalanul (az, amit még csak megnevezni sem tudunk), mintha soha semmi nem is lett volna.

A *Platón patikája* című értekezésben Derrida még egyértelműbben fogalmaz: „Az írás és a beszéd most tehát a nyom két fajtája, a nyom két fogalma, egyik az írás, az elveszett nyom, a megbízhatatlan mag, mindaz, ami a spermával fenntartás nélkül eltékozolódik, az élet mezején kívülre tévedt, nemzeni, felépülni és helyreállítódni képtelen erő. Ezzel szemben az élőbeszéd gyümölcsözteti a tőkét [...]”¹³ A francia filozófus a *pharmakon* metaforájával teszi érzékelhetővé, mit jelent az, hogy az emberi diskurzus „az élet mezején kívülre” kerül. A *pharmakon*, ami az írás pótlékaként a jelenlét látszatát igyekszik megteremteni és fenntartani, s amely éppen ezért szüntelenül az eltűnés játékát teljesíti be,¹⁴ egyszerre jelent gyógyszer és mérget: miközben hozzáadja a termékeny erő nélküli maghoz az élet szimulakrumát, azon közben valójában halállal itatja át.

Mindezek alapján kijelenthetjük: a tudás továbbadására épülő írás eredendően magában hordozza a halált, éppen azért, mert nem tud emlékezni az életre. Nem azért nem tud emlékezni az életre, mert elfojtja magában – láthattuk, ami az írásban jelen van elfojtásként, az része az írásnak, része az emberi identitásnak, megragadható és analizálható. Azért nem tud emlékezni az életre, mert eredendően elfelejti: „még mielőtt a létet jelenlétként határoznánk meg”. Ahogyan Freud nem érinti az *eredendő felejtés* jelenségét, úgy nem érinti Derrida sem. Egyikőjük sem kérdez rá arra, miképpen kerülhetnek kívül az emlékezet és a tudás horizontján bizonyos mozzanatok, tapasztalatok, érzetek. Ha az *eredendő felejtés* fogalmát szeretnénk meghatározni, rögtön a megragadhatatlanság nehézségébe ütközünk, ami elé természetes módon állít oda minket az emlékezetre épülő emberi kultúra. Hiszen a felejtés – eredendő értelmében – önkéntelenül megy végbe, anélkül, hogy bármi nyom maradhatna az elfelejtett után.

A platóni emlékezés-fogalmat mindezek alapján kiegészíthetjük azzal a jelentéssel, hogy az ember nem egyszerűen a testit igyekszik elfelejteni, hanem van benne valami eredendő képtelenség arra, hogy az élet lényegéhez tartozó erőt nyomként megőrizze – az az erő (mely pedig, meglehet, az emberi lényege) ellenáll neki. Van valami az emberi jelenvalóságban, ami úgy folyik át rajtunk, lelkiünk és szellemünk rezdületein, akár a rostán, s eltűnik Léthé vizével együtt. De vajon semmivé lesz-e, ami nem válik az identitás-

¹³ J. Derrida: *Platón patikája*. In: *Uő: A disszemináció* (Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása). Jelenkor, Pécs, 1998. 151.

¹⁴ Az írást Derrida a játékkal is párhuzamba állítja, s úgy véli: „Nem lévén lényegük, a különbséget, mint a lényeg jelenlétének feltételét vezetvén be, a másodlat, a másolat, az utánzás, a szimulakrum lehetőségét nyitván meg, a játék és az írásmód szüntelenül *eltűnően* zajlik.” J. Derrida: *I. m.* 155.

ként értelmezett állandóság részévé, ami kihullik a tudatból, sőt még csak a tudat előcsarnokáig sem jut el? Vagy néma tartományként ott húzódik valahol a csendben – a szavakkal teleírt, halott világ innenső oldalaként?

3. JELENLÉT, TESTISÉG – MORÁL

Mint megállapítottuk, emlékezés és felejtés szembeállítása Platónnál lélek és test metafizikus szembeállításából következik. Ezt a szembeállítást azonban *A lakoma* című dialógusban¹⁵ Platón meghaladja, amennyiben Erósz olyan „köztes lényként” mutatja fel, aki közvetíteni képes a két különmemű entitás között.

A *lakoma* úgy is olvasható, mint az emlékezés mikéntjéről szóló elbeszélés. A narratíva alapja ugyanis visszaemlékezés: Apollodóroszt megállítja az utcán egy jókedvű ismerős, Glaukón, s arról az estéről érdeklődik, „amelyen részt vett Agathón, Szókratész, Alkibiadész és még mások”, és amelyen a szerelemről beszéltek. Ennek a tréfásan kurjongató ismerősnek ugyan már mesélt egy másik ismerős arról a bizonyos éjszakáról, de „*semmi világot* nem tudott mondani”. Apollodórosz viszont „megszállottja” Szókratésznek, ezért Glaukón szerint ő az „illetékes továbbadni” barátja szavait (172 a, b). Ezzel a bevezetéssel, s magával a narratív kerettel, melyben barát mesél barátinak, Platón azt a kérdést is tematizálja, hogy mit jelent a helyes visszaemlékezés, illetve ki az, akinek megbízhatóak az emlékei és az ismeretei.¹⁶ Mindeközben éppen az válik problematikussá, hogy egy *lakoma*, azaz egy dorbézolás történetéből mi adható tovább: mi az, ami az ünneplésre szánt estéből (az evésből, ivásból, erotikus testi együttlétből) elmesélhető.

Persze a tudósokból és művészekből álló társaság tagjai eleve arra vállalkoznak, hogy lerészegedés helyett versengésbe kezdjenek, s Erószról szóló beszédeiken keresztül összemérjék retorikai és gondolkodói képességeiket. Ilyen módon ebben a dialógusban nem is csak a *beszéd* és az *írás* kerül szembe egymással, hanem a diskurzus szavakkal megrajzolható mezejéről leválik a jelenlét is – az a jelenlét, ami kizárólag a testiség megnyilvánulásaiban érhető tetten (az étellekkel való töltekezésben, egymás érintésében stb.), ami szavakban nem kifejezhető.

¹⁵ Platón: *A lakoma* (Telegdi Zsigmond fordítását Horváth Judit dolgozta át). A *lakoma* szöveghelyeire vonatkozó hivatkozásokat a főszövegben, zárójelben közlöm.

¹⁶ Lacan a Platón művéről írt elemzésében többek között *A lakoma* emlékezet-tanát állítja a középpontba, amikor a szájhagyomány útján való „postázás” és átadás kérdését járja körül. Lásd: Jacques Lacan: *Le ressort de l'amour: Un Commentaire du Banquet de Platon*. In. uő: *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert* (1960–1961) Seuil, Paris, 1991. Főként: 2365.

Ahogy azt Derrida Platón-olvasata nyomán már fentebb megfogalmaztuk: az írás szükségszerűen alul marad a beszéddel szemben. Az írás csak ismétli a beszédet, azaz a *logosznak* az igazsághoz való rögzítettségét – ám valódi jelenlét és valódi tudás nélkül ismét. ¹⁷ Éppenséggel a visszaemlékezésen alapuló, tudás nélküli ismétlés teremti meg az írást.

És itt valamit hozzá kell tenni a derridai elmélethez: alapvető mozzanata minden visszaemlékezésnek a szelekció. A szelekció nyomán bizonyos momentumok, bizonyos nyomok, melyek pedig az eredethez, az élethez kötődnek, kihullnak a rostán. Nevezhetnénk ezeket a momentumokat Foucault nyomán monumentumoknak is, amelyek a megképzett diskurzuson kívüli csendben fogják meghúzni magukat – ám éppen elhallgattatásukkal, hiányukkal jelölik ki a diskurzus határait, s lépnek elő a bejárható diszkurzív mező alapjává. ¹⁸

De miért és miféle értelem mentén történik a szelekció?

Ez a mese a lakomáról vajon miért csak a beszédekkel való töltkezés lakomájaként ismételhető? Kínálkozik a válasz: azért, mert az az érzékiség, az a testiség, ami az evéssel, az ízleléssel, az öleléssel bukkan elő, olyannyira eredendő módon tartozik hozzá a jelenléthez és a közvetlenséghez, hogy a nyomhagyásnak, a beszédnek, az írásnak egyaránt ellenáll. Nos, *A lakoma*, már ha irodalmi műként olvassuk, valóban ezt tanúsítja. Ennek a dialógusnak éppenséggel az a tétje, hogy valamiképpen megőrizze és a poétikus eszközök révén kitapogathatóvá tegye az érzékit. Jóllehet az Erósról elhangzó beszédek éppen azt nem képesek megismételni, sőt, arról hallgatnak a legmélyebben: hiszen a jelenlétben megnyilvánuló érzéki az, ami szavakkal nem adható tovább, hiszen csak a jelenvalóságban, a (meg)tapasztalásban tartja fenn magát akként, ami. Ugyanakkor Platón művében a himnikus beszédek mellett megteremtődik egy másik, párhuzamos diskurzus is: a testiség diskurzusa. A testiség diskurzusa azért tud ebben a félig irodalmi, félig filozófiai dialógusban láthatóvá válni, mert az Erósról való beszédekkel egybeolvadva, a poézis ereje általi rámutatásban képes legalább hiányként megfogalmazódni. ¹⁹

¹⁷ Lásd: J. Derrida: *Platón patikája*. In. *I. m.* főként: 63–93.

¹⁸ Foucault *monumentumoknak* nevezi a diskurzus azon tényeit, amelyek egy „civilizáció” szabályainak a játéktérét meghatározzák, nem azáltal, hogy dokumentálnak, épp ellenkezőleg: többnyire pusztulásra ítélt nyomok ezek, melyeket az intézményesült kultúra kiszorít. A foucault-i archeológia, avagy diskurzusanalízis célja, melyet ezeknek a monumentumoknak a feltárására épít, megmutatni, hogy egy adott diskurzus „miért nem lehetett más, mint ami lett”. Lásd erről (főként): Michel Foucault: *A tudományok archeológiájáról* (Sutyák Tibor fordítása). In. *Uő: Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 169–200.

¹⁹ Lásd erről szóló értekezésemet: Széplaky G.: *Enni és szeretni*. In. *uő: Az ember teste*. Kalligram, Pozsony, 2011. 213–249.

Ha egy eseményből az írásban nem beszélhető el minden, mert a visszaemlékezés a szelekcióra épül, akkor az azt is jelenti, hogy az írásba, illetve az emlékezésbe a morál kérdései vannak kódolva. A *Phaidrosz*ban erre maga Szókratész hívja fel a figyelmet: „Az van még hátra, hogy az írás megfelelő és nem megfelelő módjáról szóljunk”.²⁰ Az írást morális nyugtalanság vezeti és sodorja: mi az, amiről helyes és mi az, amiről helytelen szólni. Mi az az eredendő gátló elv, ami az elbeszélés mélyén működik? Morál, emlékezet és igazság összetartoznak. Minél többszörös a közvetítettség az elbeszélésben, minél távolabb kerül a visszaemlékezés az eredettől, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy a diskurzusban megképződő igazság nem más, mint az a bizonyos morális tiltás a jelenlét helyén.

De miféle morál az, ami letiltja a jelenlétben megnyilvánuló testiséget és érzékiséget?

Ami szügyenletes, arról hallgatni ildomos. Az illetlen belénk fojtja a szót. A test letiltására épülő morál hasonlatos ahhoz a cenzori funkcióhoz, amire Freud rámutatott a tudattalan szerkezetének meghatározásakor. Ám van egy ennél is eredendőbb tiltás és eredendőbb felejtés: amikor az elfelejtett mozzanatok azért nem válnak a diskurzus részévé, mert eleve a tiltás előtt foglalnak helyet, és azért nem lehet beszélni róluk, mert a némaságban vertek gyökeret, és olyannyira észrevehetetlenek, hogy még csak el sem juthatnak a jelentéssé váláshoz.

4. ERÓSZ VÁGYA

Miután elhangzanak a vacsora résztvevői részéről azok a himnuszok, amelyekben Erósz istenként dicsérik, Szókratész előadása kerül sorra. Szókratész egészen mást állít, mint az előtte szóklok. Az ő előadása – a többiek lelkesült beszédével szemben – visszaemlékezés, hiszen egy mantineai bölcs asszony, Diotima elbeszélésének a felidézésére épül. Ebben a visszaemlékezésben Szókratész Erósz *daimonion*ként, *köztes*ként (*metaxy*) mutatja fel. Erósz lényege abban áll, hogy közvetíteni képes az egymással szembenálló, egymástól elszakított oldalak között. Erósz, mint *köztes*: valami az istenek és az emberek között, valami a bölcsesség és az ostobaság között, valami a jó és a rossz, valami a halandóság és a halhatatlanság között. A *köztes* anyja természet szerint „durva és elvadult, mezítláb és hajléktalan”, „örökös társa a szűkség” (203 d); de apja természetét örököelve is: „cselt szövő, okosságra

²⁰ *Phaidrosz* 274 b. Derrida pedig ebből vonja le azt a következtetést, hogy az írás „[t]étje nagyon is a moralitás, a jó és a rossz szembeállításának értelmében éppúgy, mint az erkölcsök, a közmorál és a társadalmi illendőség értelmében.” Lásd: J. Derrida: *I. m.* 73.

éhes és találékony”, mindamellett „félelmetes vadász” (203 e). Olyan valaki vagy valami tehát, aki legfőbb örökségül a *szerzést* kapta szüleitől: hiányban szenved, de képes megszerezni azt, amire szüksége van – „attól boldogok a boldogok [...], hogy megszerzik a jót” (205 a). Ám ez a *köztes* kizárólag a jó irányába közvetít! Ezért kell szüntelenül ítélkeznie, döntenie a jóról és a rosszról, oktanról és okosról, szépről és rútról, de mindig és csakis a morál mentén: „Erósz annak a vágya, hogy a jót örökre magunkévá tegyük” (206 b).

Itt vethetjük fel a felejtés aspektusából talán legfontosabb kérdést: mi történik azzal, amit Erósz érintetlenül hagy? Amire nem hogy nem kezd el vágyakozni, hanem még csak észre sem veszi? Mi történik a tisztátalannal, a megvetésre méltóval vagy azzal, ami – egyszerűen csak – jelentéktelennek ítéltetik? Egy biztos: Erósz nem tekint rá, nem érinti és nem éri el, magára hagyja, nem szellemi át. Mindazt, ami kívül reked a diskurzuson, összefoglalóan silánynak nevezhetjük. Nem pusztán az alantas vagy a bűnös mozzanatok minősülhetnek silánynak, hanem az értéktelenek, a mulandóak, a jelentéktelenek is.

A vágy közös minden emberben: „mindenki szüntelen vágygal, Erósszal vágyakozik a jóra”. (205 b.) S bár mindenféle megnyílást Erósz motivál, azonban „a vágnak egyik alakját különválasztjuk, s azt nevezzük, az egésznek a nevérol, Erósznak, a többit pedig más nevekkal jelöljük”. (uo.) A vágy általi megnyílást aztán a nemzés követi, majd a terhesség és a szülés. Az ember azért lép túl a vágyakozáson, állítja Diotima, s ismétli Szókratész, hogy a megszerzett jót halhatatlanná tegye. Ám azt is mondja Diotima, hogy szülni „nem lehet rútságban, csak szépségben.” (206 c.) „Ha a terhes lény a szépség közelébe jut, felvidul, előmlik benne az öröm, megtermékenyül és szül; ha azonban a rúthoz közeledik, elkomorul, búsan begubózik, elfordul, összehúzódik, s nem tud szülni, hanem kínlódva hordja tovább terhét.” (206 d.)

Nos, van ebben az elbeszélésben egy fontos mozzanat, amire a hatástörténetben²¹ eddig mintha kevés figyelem irányult volna: Diotima különbséget tesz az Erósz által működtetett közvetítés, azaz a megnyílás két fajtája között. Erósz ugyanis első lépésben csakis a vágyakozást gerjeszti, ami mint megnyílás kizárólag a jó, a szép, a helyes irányába történik. Ám ami silány (mint az ételek magunkhoz vétele, majd megemésztése) vagy ami annyira mindennapi és jelentéktelen (mint a szolgák cselekedetei, például a mosdatás), hogy még csak *jelentőségre sem tehet szert*, az elsikkad, elfelejtődik, semmivé lesz. Azt nem illeti meg a dicséret, az nem válhat az elbeszélés részévé.

²¹ Az egyik legfontosabb elemzést a műről egyébként Freud írta. Ő az arisztophanészi gömbember metaforát veszi alapul a maga ösztön- és vágy-fogalmának a kidolgozásához *Az örömeven túl* című értekezésében. Freud lesz az is, aki *Lakoma*-interpretációjában felhívja a figyelmet a szublimáció platóni elméletére. Lásd: S. Freud: *Az örömeven túl* (Kovács Vilma fordítása). In. uó: *A halálösztön és az életösztönök*. Műzsák, Budapest, 1991.

Azok a mozzanatok, amelyek jelentéktelenné, jelentés nélkülivé lesznek, nem termelik újra azt a differenciát sem, ami – a freudi elmélet szerint – a hasadásnak, a szubjektum létrejöttének a pillanatát jelenti. A jelentéktelen (azaz a jelentőségre nem ítélt) mozzanatok nem hagynak nyomot, ilyen módon nem is utalnak egy lehetséges szubjektumra. A határokon kívül mozognak, egy másik tartományban. S mivel nem képesek fenntartani magukat a szimbolizáció divízió alapuló folyamatában semmiféle megragadható formában (sem áthelyeződésként, sem eltolódásban, sem alterációban stb.), hiszen elfojtott tartalmak: elejtődnek és feladódnak. Ezen mozzanatok mögé nem áll oda a szubjektum, hogy létével garantálja vagy éppen megtagadja őket, hiszen ezek számára nem is léteznek. Ellenben az olyan mozzanatok, amelyek az erősi szűrőn keresztül jutnak, és tárgyai lehetnek a vágyakozásnak, bekerülnek a szubjektum által működtetett diskurzus mezejébe.

A második megnyílás immár a nemzés, a terhesség és a szülés metaforáival írható le, ez vezeti be a szublimáció tényleges szakaszát. Erről a pszichanalízis – mely többek között éppen *A lakoma* szerelem-elméletével modelálta a szimbolizáció folyamatát – nagyon sokat elmondott már. Freudtól és követőitől jól ismerhetjük annak a roppant mechanizmusnak számtalan árnyalatát, melynek során a befogadott jó a rúthoz közelítve elkomorul, begubózik, elfordul, összehúzódik, és mivel nem válik képessé arra, hogy a jót világra hozza, ezért a saját maga által megteremtett tudattalanba taszítja le. Ebben a tudattalanban aztán az elfojtott folyamatok megkezdhetik a szubjektumot rendre kitérítő, az örökös differenciában mégis megőrző (akna)munkájukat.

5. ABJEKCIÓ: A FELESLEG ELFELEJTÉSE

A szublimáció legelső lépését megelőzően azonban – illetve nem is előzésről, inkább egybeesésről kell itt beszélni – végbemegy egy észrevétlen aktus: az abjekció. Valójában ezt az aktust tekinthetjük a szubjektum alapításának, hiszen ez jelöli ki a határokat: különválasztja az értékeset a silánytól, a jelentőset a jelentéktelentől. Mindannak, ami egy jelentés struktúrájába bekerülhet, és ami aztán a szubjektum részévé válhat, szükségszerűen engedelmeskednie kell az egységet garantáló, összetartó transzcendenciának. Vagyis egy olyan törvénynek, amely ott áll a szubjektummá válás lehetősége előtt, amely eredendő affirmációt biztosít.

Az abjekció mint a szubjektum alapító aktusa lefaragást, elvonást (*ab-*) jelent: az értéktelen és jelentéktelen felesleg elfelejtését. Az abjekció aktusa nem a korábbiakban elemzett morális elvnek engedelmeskedik, hanem egy azt megelőző ontológiai elvként működik. Az abjekció mint ontológiai elv mentén születik meg a „döntés” a jelentésség transzcendentális struktúrá-

járól, vagyis arról, hogy a szubjektumba miféle mozzanatok illeszthetők be, miféle mozzanatok válhatnak számára jelentőség-telivé, lényegivé, értékessé.

Ami feleslegesnek ítéltetik, az elfelejtődik, már azelőtt semmivé lesz, hogy az identitás egységébe bármi módon is beépülhetne – vagyis már azelőtt, hogy beindulhatna a vágy általi befogadás mechanizmusa, a szublimáció. A vágnak a felesleggel nincs is semmi dolga, mégpedig azért nincs dolga, mert Erósz a silányra, az értéktelenre, a jelentéktelenre egyébként sem hajlandó rápillantani. A silány nem lehet a vágy tárgya.

Azonban továbbra sem válaszoltuk meg azt a kérdést, hogy ami ilyen módon a felejtés áldozatává lesz, az valóban semmivé lesz-e. Valóban eltűnhet-e a világunkból mindaz, amit egyszer már átéltünk az élet sugárzásaként, a jelenlét intenzitásaként? Vagy mégiscsak tételeznünk kell azt a horizontot, néma tartományt, ami valamiképpen felfogja és megtartja a jelentéktelennek és értéktelennek ítélt mozzanatokát? De akkor azt is tételeznünk kell, hogy létezik a szubjektumnak egy másfajta viszonyulása a világhoz, amely nem az emlékezet mentén, azaz nem a vágy és a megismerni akarás, hanem a felejtés mentén jön létre. Akkor szükségszerű, hogy az elfelejtett tartalmak, amelyek jelenvalóságuk pillanatában a testhez kötődnek, mert a test eseményeiként mennek végbe, valamiképpen beleíródjanak a testbe, egyúttal beleíródjanak abba a világba, amelynek szövetébe (húsába) a test szövete (húsa) eleve beleíródik. Csakhogy ez a beíródás nem tudás eseménye és nem a megőrzéssel azonos.

A testbe íródás nem emlékezés, hanem felejtés.

6. ABJEKTEK: A FELEJTÉS INNENSŐ OLDALÁN

Az Én-t időnként semmiségek, lényegtelennek tűnő dolgok sarkallják ellenállásra. Olyannyira lényegtelenek, hogy megnevezni is képtelenség: nevetséges, még csak el sem utasítható mozzanatok. Ilyenek az abjektek: az élő test semmibe hulló darabjai. Az élő test a materialításra és a pusztulásra figyelmeztet szüntelenül, mert napról napra felbomlik, felesleges és derogáló hulladékká válik. Az abjektek az Én felejtésre ítélt darabjai (csomókban kihulló haj, vérző hús, váladékok, hányás, könny, nyál, ürülék), melyek a hátraon túlra húzzák, abba a sötét és hangtalan világba, ahol „Ő” már nincs. Az abjektek olyan maradékok, amelyeket az Én kivetett magából: aljasok, megvetettek, visszautasítottak. Az értelem rendszerébe beilleszthetetlen „tárgyakat”, melyek valójában még csak tárgyakká sem válhatnak, nem emeljük be a tudat univerzumába: szó nélkül hagyjuk, nem érintjük, elfordulunk.

Az *ab-jectio* latinul (önmagából) *ki-vetést* jelent. A filozófiatörténetben sokáig ismeretlen volt ez a fogalom, kifejezetten az abjekció problematikáját elemző filozófiai művek a XX. századig nem is születtek. Jóllehet már a

keresztény filozófiák számára is meghatározó momentum volt a testtel szembeni, elutasító viszony.

A újkor hajnalán Descartes egyik kései művének, *A lélek szenvedélyeinek* homlokterében – az affektusok problematikájának tárgyalása során – már ez a kérdés áll, és például Spinoza is kitüntetett figyelmet szentel neki *Etikája* III. részében. Szigorú értelemben véve azonban majd csak a 20. századi pszichoanalízisben és filozófiában tematizálódik. Freud elsősorban az ös-elfojtás folyamatát elemzi, midőn a kultúrán kívülre húzó pszichés és testi folyamatokról beszél. Lacan továbbmegy: a test különböző, leválasztható részeit, a test melléktermékeit az „*objet a*” kifejezéssel illeti – így jelölve azokat az identitás számára fenyegető elemeket, amelyek a szimbolikus mezőben nem rögzíthetőek, ugyanakkor már elkülönülést, differenciát artikulálnak.

Julia Kristeva alkalmazza először az *abject* kategóriáját, melybe azokat a tárgyakat sorolja, amelyek valaha a test részei voltak, s amelyek éppen ezért megőriznek valamit annak tulajdonságaiból, vagyis a testhez mágiusan kötődő, elmozdítható részek maradnak. Az abjekt jelöli ki a szubjektum és a kultúra számára azokat a határvonalakat, ameddig azok terrénuma tart. „A tárgyhöz képest csak egy eltérő tulajdonsága van az abjekt-nek – hogy az én-nel szemben áll. De amíg az abjekt szembenállásával kiegyensúlyoz az értelmes vágy sérülékeny útján, és meg nem határozott módon elismer, addig épp ellenkezőleg, az *abject* – az összeroskadtt abjekt – végtelenül és radikálisan kizár, és arrafelé húz, ahol az értelem megáll” – írja Kristeva.²²

Éppenséggel *A lakoma* elbeszélését is az abjekció működteti. Az evés addig lehet a beszéd tárgya, amíg örömforrást és élvezetet kínáló vonatkozásait elemezzük, ám már attól is vonakodunk, hogy belássuk: az evésben vagy éppen az emésztésben a testet illető uralhatatlanság fejeződik ki.

Ha valami ellenáll a szubjektum hatalmának, ha idegennek és másnak bizonyul a transzcendentális egységhez képest, akkor az mindjárt úgy lepleződik le, mint ami arra tör, hogy kiforgasson az identitásból. Amikor a test uralhatatlan darabjai szembeszegülnek a tudáson és emlékezésen alapuló rendszer egészével, akkor azokat a szubjektum a halál apró jelzéseiént azonnal elutasítja – ám a megvetett mozzanatok is húzni kezdik, csendben és álnok-mód, a tragikus, a halál felé. Ezért ezeket mélységesen tagadni fogja, miközben még csak megnevezni se tudja, hogy mi az, ami így kiforgatja az identitásából.

Az embert teste lépten-nyomon átvezeti a megalázottság létállapotába, kirángatva a szellem, a logosz felügyelete alól. És nem is csak a betegség

²² Julia Kristeva: *Bevezetés a megalázottsághoz* (Kiss Ágnes fordítása). *Café Babel*, 1996. 4. 169. Franciául lásd: J. Kristeva: *Approche de l'abjection*. In: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Seuil, Paris, 1980. 7–39. Ily módon az abjekt veszélyezteti az identitást.

alázza meg, hanem minden olyan jelentéktelen és silány mozzanat, amely nem az örökkévalóságra emlékezteti. Ahogy megalázza minden aljas és igazolhatatlan vágy is, minden alattomos szándék, minden, ami a kiszolgáltatottsághoz vagy a bűnhöz köt. Valójában a szubjektumot már az is megrendíti, ami egyszerűen csak a mindennapok névtelen és feledésre ítélt világába taszítja. Az értéktelenség és a mulandóság érintése tagadásra, kivetésre és felejtésre készíti a mindenhatóságra berendezkedett Én-t.

Ám az abjekció nem azonos az eredendő felejtéssel, éppen csak ugyanabba a világba vezet át. Az abjektek olyasféle mozzanatok, amelyek – az identitás határait szüntelenül kijelölő, mágikus test-maradékokként – még hozzátartoznak az Én-hez, ám egyúttal le is válnak róla, s átalakulva a néma tartomány derogáló, idegen hulladékaivá lesznek, kívülre kerülnek. De éppen a kettős kötődés révén teszik lehetővé, hogy a kiszolgáltatottságban, a megalázottságban és a megvetésben önmagát még felismerő Én számára ezek az abjektek valamit fel tudjanak mutatni a felejtés univerzumából.

7. NYOMTALAN ÉS NÉMA

A valóban elfelejtett élet néma világa nem kínál semmiféle fogódzót a megragadáshoz. Hacsak azt nem, amit a filozófiai és művészeti alkotások felkínálnak közös mitológiai képzeletként. E képzelet a felejtést negatív jelentéstartalommal ruházza fel, s büntetésként tételezi. Platón például az *Államban* önmagában is szenvedést okozó, durva helyként írja le azt a síkságot, mely a Léthe folyójához vezet: „mindnyájan a Léthe lapályára vándoroltak, fojtogató, szörnyű forráságon át, mert nem volt ott semmi fa vagy növény, és este ott üttettek táborn az Amelész folyó mellett, melynek vizét fazék nem fogja föl. Vízéből mindenkinek innia kellett bizonyos mennyiséget, ám kit esze nem tartóztatott meg, többet is ivott a kelleténél, és aki csak ivott belőle, elfelejtett mindent.”²³ Az is kiviláglik e sorokból, hogy a felejtés a kegyelmi állapot hiányát jelenti, s hogy azokra az esztelenekre van szabva, akik eleve nem is részesülhetnek az isteni tudásból. A festészetben legtöbbször úgy ábrázolják a Léthe partjára érkező embereket, mint akik gondokkal terhesek, s mint akiket önnön bűneik tudása szenvedővé tesz.

John Roddam Spencer Stanhope Léthe folyóját megjelenítő festményén²⁴ sok-sok embert látunk, akik alig várják már, hogy kortyolhassanak a felejtést kiváltó vízből, ám az öregek görnyedtek, a nők jajveszékelnek, a háton cipelt gyermekben pedig nincs életerő. Ugyanakkor a festő nem kietlen és száraz

²³ Platón: *Az Állam*, Tizedik könyv, Mi vár az igazságosra a túlvilágon? XVI.

²⁴ A mű címe: *The Waters of Lethe by the Plains of Elysium* (1880)

síkságot tár elénk, hanem „Elysium mezejét”, melyet az ókorban a boldogok mezejének tartottak, s amelyen lakóik gond nélkül élhettek. Az kettős mitológiai utalás mentén megképződő jelentés szerint tehát a gyötrelmes élet után ide érkező halandók számára megváltás a felejtés. Csakhogy a Léthéről megalkotott ilyesféle kép azt is előrevetíti, hogy e folyó vize zavaros és sűrű, tisztátalanságát a sok belémosott, emberi bűn okozza. Ahogyan Babits Mihály fogalmaz *Danaidák* című versében: „érzön, mégis öntudatlan nyújtja lombját mozdulatlan, mozdulatlan és sötéten, át a réten, / át a réten, hol a Léthe (mert e rét a Léthe réte) száz belémosott bűnöktől szennyes vízzel, elfelejtett ős bűnöktől szennyes vízzel körbe folyva nem enyész”.²⁵

A metafizikus bölceleti tradíció, mely a művészet számtalan remekművében öröklődik tovább, olyan képet alkotott tehát a felejtésről, mely szerint az értéktelenebbé teszi az embert: előbb nem juttatja hozzá az igaz tudáshoz, majd elveszi tőle azt a keveset is, amellyel életét végigélte adatott. Ráadásul a felejtés mértéke annál nagyobb, minél inkább részesül az ember saját testének megéléséből. Végso soron a silány és tisztátalan test az, ami ebben a hagyományban a bűnnel, s az annak büntetéseként megfeleltethető felejtéssel megjelölődik.

Ám ha képesek lennénk kilépni a napnyugati gondolkodás keretei közül, akkor felismerhetnénk, hogy hátunk mögött szüntelenül ott hagyunk egy néma világot, egy olyan világot, amely a tudás által megkaparintottnál otthosabb, igazibb, mert nem nyomokkal, hanem a valóságos étellel van teleírva. A valóságos élet elfelejtett mozzanatai, melyek önmagunkhoz mindenél erőteljesebben kötnek, ott remegnek a testben is. És a test számára talán éppen a felejtés jelenti az autentikus, a jelenlétet beteljesítő viszonyulást. Hiszen a test nem a logosz, nem a tudás mentén ismeri meg a kihűlt világot, hanem belevész abba a szövetbe, ami – Merleau-Ponty kifejezésével – a sugárzással és erővel átitatott *hús*, s ami az egyes emberi testeket is magába fogadja. Az eredendő felejtés egyszerre jelenti a világba való belevezést és az önmagunkba való belefeledkezést. S mindez nem elveszettséget eredményez, ellenkezőleg: ez az élet megőrzésének egyetlen módja. Hiszen a testbe ilyenkor nem a halott emlék, nem a pusztá nyom íródik bele, hanem átjárja valami, amit megnevezni is képtelenség, valami, ami talán semmi más, csak a testünk rostjain átszobogó Léthe. Nem a bűn zavaros folyama, hanem a tiszta vizű Léthe.

Minderről azonban semmit nem tudhatunk, mert számunkra, emberek számára éppen a nem-tudás lehetősége veszett el. Az emlékezet kultúrája halálnak láttatja velünk az életteliséget.

²⁵ Babits Mihály: *Danaidák* (részlet). In. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00051/01345.htm>

A FELSZÁMOLÁS ÉRZETE HÖLDERLIN: *MNEMOSYNE*

VALASTYÁN TAMÁS

Zu singen [...]

Blumen auch Wasser und fühlen,
Ob noch ist der Gott.¹

INKÁBB A KÜLÖNBSÉG

A *Mnemosyne*, e nagyszabású költemény befogadása meglehetősen óvatos, körültekintő olvasást igényel. Már maga az a literális körülmény, hogy három – egyes kritikai olvasatok szerint még több – változatban készült el, ráadásul állítólag a mentális összeomlás előtti tiszta időszak utolsó költői szövege, nos mindezen körülmények csak még inkább bonyolítják, eufemisztikusan fogalmazva, árnyalják azt az összefüggést, amit talán legnagyobb eréllyel, bár inkább erőszakot kellene mondani, Martin Heidegger állított, nevezetesen hogy Hölderlinnél a gondolkodás és a költés átfogó ontológiai egységben bontakozik ki. A *Mnemosyne változatos* – három vagy több verzióban formálódó – literalitása, vázlatokban fennmaradt mivolta inkább azt mutatja, hogy ez az egység mintha éppen nem tudna kibontakozni, benne marad a különféleségben a vers. Háromszor (vagy eggyel többször) kezd el a szöveget a költő, kezd el a voltaképpen el-kezdhetetlent, magát az emlékezést. Az emlékezés, ez a mnemoszünikus folyamat el-kezdhetetlen, mert eleve, ahogy mondani szokás, mindig már benne vagyunk. Ám a költő mégis elkezd, többször is nekifut megtalálni az emlékezés istenét eltaláló hangot, szót, szavakat, és bár ez a körülmény, a kezdet többszöri megismétlése, különböző változatokba szétírása nem szokatlan Hölderlintől, az fölöttébb megütköztető, hogy épp annak az eseménynek, eredendő születésnek, anyai abszolútnak a kapcsán jár el ily módon, ami a múzsákat lehetővé teszi egyáltalán, azt az istent képtelen tisztán szólítani, aki lehetővé teszi a

¹ Hölderlin: *Mnemosyne*. In. Uő.: *Sämtliche Werke*. Zweiter Band. *Gedichte nach 1800*. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftrag des Württembergischen Kultministeriums. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1965. 202. Magyarul kb.: „Megénekelni (...) / A virágokat, a vizeket is, és érezni, / Vajon van-e még Isten.” (Ha külön nem jelölöm, a saját fordításaimban idézem a szövegeket.)

szól(it)ást. Éppen Mnemosynét, a múzsák anyját nem találja meg a költő hangja. Merthogy költés és gondolkodás egységét az emlékezés engedi lenni, megformálódni. Viszont Hölderlin *Mnemosynéje* mintha azt jelenítené meg, hogy pontosan az emlékezést képtelenség tisztán, költést és gondolkodást egymás által katalizálva megszólítani. A szó mindig megkésetttségben van az emlékezés szakadatlan áradó kontinuumához képest. Mégis ez a megkésett-ség, idő-faktor adja a szó, a nyelv kezébe a lehetőséget, a szekvencialitást, hogy az emlékezés kontinuumába mintegy beleritmizálódjon. Az ismétlődő megszólítás ennek a szekvencialitásnak a formája, s ebben a többszöri kezdetben rejlő különbséget szeretném megérteni. A virágos, a jel nélküli jelben fogant, illetve a gyümölcsös kezdet szétszóródását. Merthogy minden kezdet mást és mást involvál. A virág az istenek és emberek veszélyes nászát hívja elő Mnemosyne világából, a jel nélküli jel a halhatatlanok és halandók vitáját, a gyümölcs az istenek felé nyitott, nyílt emberi lét kibírásához szükséges hűséget. Az első két kezdet megformálta megszólítás a törvény isteni és emberi oldalának latolgatása után még fontosnak tartja az emlékezés isten-asszonyának tett poétikus gesztust azzal kiegészíteni, hogy történjék bármi, legyünk bármily hosszú kontinuumban, emlékeink halványodjanak el vagy elevenedjenek meg, színesedjenek vagy fakuljanak bármilyen módon, térjenek a halandók bárhogyan is szakadékba,

es ereignet sich aber
Das Wahre.

mégis megtörténik,
Ami igaz.²

A Mnemosyne felé tett, harmadik kezdet alkotta gesztus már nem az igazként megtörténő eseményt célozza, hanem – ha tetszik – a kezdet s vég nélküli, tiszta kontinuumban élő Mnemosynét szólítja, vele szeretne

Csak ringatózni, mint
a tenger ingó csónakán.³

² Hölderlin: *Mnemosyne*. 202. Magyarul e sorok Bernáth István fordításában olvashatók, de jellemző a fordítói dilemmára vagy tanácstalanságra, hogy míg az 1961-ben megjelent változat úgy szövelt, hogy: „Nehézleptű / az idő, de világra hozza majd / az igazságot...” (Hölderlin: *Versek – Levelek – Hüperiön – Empedoklész*. Budapest, Magyar Helikon, 1961. 487.), az 1993-ban kiadott versválogatásban már így módon olvasható a szöveg: „Nehézleptű / az idő, de megtörténik mégis / az Igazság...” In. Hölderlin: *Versek – Hüperiön*. Budapest, Európa, 1993. 156.

³ Hölderlin: *Mnemosyné* (Harmadik változat, részlet). Fordította Kálnoky László. In. *Uő.: Versek – Hüperiön*. Budapest, Európa, 1993. 156–157.

Uns wiegen lassen, wie
Auf schwankem Kahne der See.⁴

Bár olvashatjuk úgy is e fordulatot, hogy az igazként megtörténő esemény maga nem más, mint a tiszta emlékezés folytonosságában vagy az emlékezés tiszta folytonosságában történő feloldódás. De most nem találgatni szeretnénk. Az ugyan látható, hogy a motivikus, tropikus koherencia megvan a különböző kezdetek alkotta világ releváns folytatásában-lefolyásában, a sokszori kezdet elkülönбöződését illetően ebből a koherenciából nem tudunk meg sokat. A sokszori kezdet különbségét szeretnénk megérteni. S ahhoz, hogy ezt a *mnemoszünikus különbséget* megragadhassuk, látni kell az ezt a különbséget elfedő ontológiai egységet. Először erről fogok beszélni. Aztán szeretnék bevezetni egy kategoriális különbséget, a kulturális és perceptuális (vagy szenzuális) emlékezést, annak érdekében, hogy effektívebben feltárhassam a Mnemosynéhez való viszonynak Hölderlin költeményében megíródo különбségét, amely a tiszta különбséget viszi színre.

ONTOLÓGIAI KÖR

A létező létének fundamentál-ontológiai megalapozását illető kudarca után Heidegger Hölderlin költészetében véli felfedezni, meghallani a létkérdés tiszta hangzását. A *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez* című könyvében többször is visszatér az *Andenken* (Emlékezés, Visszagondolás) című költemény utolsó sorához: „Was bleibet aber, stiften die Dichter.”⁵ „De ami marad, a költők alapítják.”⁶ Az alapítás létrehozás. A fennmaradás – maga a lét. Az alapítás, mint a lét kezdetének kitüntetett eseménye a költőkhöz köthető, de nem egyszerűen a költői szóhoz, hanem a költő emlékező, visszagondoló szavához, amelynek felhangzásakor, kimondásakor nyílttá válik az a kontinuum, amely mindig is már van. „Annak kell a nyitottba jutnia, ami az egészében vett létezőt hordozza és áthatja. Meg kell nyitassék a lét, hogy a létező megjelenjen.”⁷ A létnek ez a nyíltsága, el-nem-rejtettsége maga az emlékezés. A költői szó megnevező felhangzása, zeneisége, ritmusa az emlékezés nyílt

⁴ Hölderlin: *Mnemosyne*. 206.

⁵ Friedrich Hölderlin: *Andenken*. In. Uő.: *Sämtliche Werke*. Zweiter Band. *Gedichte nach 1800*. 196–198. (198.)

⁶ Friedrich Hölderlin: *Visszagondolás*. Fordította Szabó Csaba. In. Martin Heidegger: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Fordította Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 86–87. (87.) Bernát István fordításában így szól ez a sor: „Költők által épül csak maradandó.” (Friedrich Hölderlin: *Emlékezés*. In. Uő.: *Versek – Levelek – Hüperión – Empedoklész*. 485–486. [486.])

⁷ Heidegger: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. 43.

kontinuumát tagolja, engedi meg a léthez való hozzáférést. Merthogy a „megnevezés nem abban áll, hogy valami már azelőtt ismertet csak ellátunk egy névvel, hanem amikor a költő a lényegi szót szólja, e megnevezés által a létező először neveztetik ki azzá, ami. Így lesz ismert, mint létező. A költészet a lét szószerű alapítása”.⁸ Lét, emlékezés és költés e hármas alakzata képezi Heidegger Hölderlin-olvasásának alapmintázatát. S ha ehhez még hozzávesszük a gondolkodás aktusát, akkor meg is kapjuk azt a *Lét és idő* kudarca utáni ontológiai konstellációt, amelyben a filozófus újrafogalmazni szándékozza a létkérdést.

Hans-Dieter Jünger Heideggernek részint a Dasein-analízisére, részint a *Hölderlin-magyarázataira* fókuszálva fejti ki az emlékezés ontológiai köréről szőtt gondolatait. Szerinte az „ontológiai kör” abban áll, hogy minden beszéd vagy gondolkodás az emlékezetről mindig már maga is emlékezés. Nem létezik az emlékezésen kívüli megfigyelési hely, pozíció, mert ott kint, az emlékezésen kívül csak a felejtés van. Ami van, az az emlékmódusában alakulhat. Platón Theuth-mítoszára utalva állíthatjuk ugyan, hogy a feledés lehet produktív, de a valóságos létre irányuló tudás az emlékezésben formálódhat csak. A voltaképpeni (vissza)emlékezés nem kívülről, hanem „belülről”, önmagából történik meg.⁹ E mögé a „közvetlen emlékezés” mögé nem kerülhetünk. Jünger szerint ebből episztemikusan arra juthatunk, hogy az emlékezés mindig már megelőzi tevőlegesen a művet, azaz mielőtt bármit is érzékelnénk, megismernénk, megneveznénk vagy megérthetnénk – emlékezünk. Az emlékezés az a táplálék elem, amelyben érzéseink, tapasztalataink megelevenednek, gondolkodásunk és tudásunk formálódik. Mindezt Jünger Heideggerre utalva egyfajta ontikus összefüggésbe helyezi, amely szerint minden „aktuális” emlékezés és felejtés, maga a jelenvaló lét az emlékezetnek ebből a folyamatos, sürgető, felejtetetlen létéből részesül, amely maga természet-szerűen kívül esik valamiféle, pozitívan meghatározható tudáson, rögzítettségben. Az emlékezetnek ez alapján a kontinuos sürgető léte alapján sajátítható el a közvetlen emlékezésnek a tapasztalati horizontja.¹⁰

Mindazonáltal Jünger rögtön hozzáteszi mindehhez azt is, hogy az emlékezés valójában egy titokzatos fenomén. Az emlékek sürgető, megszakítatlan fennmaradása voltaképpen a felejtést dinamizálja, az emlékezésben különös módon az elfeledett újra az emlékezés részévé válhat, sőt éppen a felejtés

⁸ Uo.

⁹ Vö. Platón: *Phaidrosz*. 275a. In. Uő.: *A lakoma/Phaidrosz*. Telegdi Zsigmond és Kövendi Dénes fordításait felhasználva a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Steiger Kornél. Budapest, Ikon, 1994. 131.

¹⁰ Hans-Dieter Jünger: *Mnemosyne und die Musen. Vom Sein des Erinnerns bei Hölderlin*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993. 7.

olyan természetű, ami emlékeztet s emlékezhet. A már idézett Teuth mítosza is mutatja, hogy az emlékezés és a felejtés mennyire közel van egymáshoz, sőt írott kultúránkban a kettő egymást feltételezi. Hölderlin maga, írott kultúránk e titokzatos hőse egy korai görög mítoszhoz köti önmegértését, gondolkodás és költés viszonyából, átfogó egységéből bontja ki a költészetét, amely egységen Mnemoszüné a kapocs. Költészet és gondolkodás mnemoszüinikus egysége kiviláglik abból is Jünger szerint, hogy Platónnál a filozófia eredetileg múzσαι tevékenység s közvetlenül kapcsolódik Mnemosyne alakjához, csak Platón úgy mondja ezt, hogy anamnézis. Nos, ez a viszony visszautal egy kezdeti létviszonyra, gondolkodás és költés viszonyára, azaz a jelenvalólétre és a létre, ám nem az ellentét értelmében véve, hanem egy genealogikus értelemben, merthogy Mnemosyne a múzσαι anyja, anyja egyúttal tehát a filozófiai tevékenységnek, mint visszaemlékezésnek is.¹¹

Az emlékezés – kontinuumának szakadatlanságát tekintve – ugyanakkor individuumon és történetiségen túli, állítja Jünger. A „léttel teli visszaemlékezés »mnemoszüinikus pneumája« teljesen közvetlenül »lebeg«”. Az eredeti emlékezés folytonos valóságának a tulajdonképpeni eredménye.

Éz más szavakkal azt jelenti, hogy olyan történetiséggel bír, amely az átfogó emlékezésnek köszönhetően nem egyszerűen elmúlt jellegű, sokkal inkább mindig már »a jelen igazsága« (Gadamer), ami mint ilyen érdemes az emlékezésre. Ezért van az, hogy ezekben a művekben [mármint az individualitáson és a történetiségen túlira irányulóakban – V. T.] maga az emlékezés lényege [...] mindújra mint a széttörhetetlen lét bizonyosodik be.¹²

KULTURÁLIS EMLÉKEZET

Lét és emlékezés egységének fundamentál-ontológiai köre az emlékezés közvetlenségét és kontinuumát oly módon zárja be és le, hogy ezáltal nem vehetjük észre azokat az elkülönítő, szekvenciális effektusokat, differenciális momentumokat, amelyek Hölderlin versében alapvető poétikai szervező-erőkként vannak jelen.¹³ Emiatt úgy gondolom, hogy a lét és az emlékezés

¹¹ Vö. Jünger: *Mnemosyne und die Musen*... 10.

¹² Jünger: *Mnemosyne und die Musen*... 14. Jünger itt Hans-Georg Gadamer *Vom Zirkel des Verstehens* című tanulmányára utal (*Werke*, Bd. 2. 59. sk.).

¹³ Természetesen nem arról van szó, hogy Heidegger ne venné észre a különbséget jelentő s teremtő mozzanatokat Hölderlinnél, hanem inkább arról, hogy ha észreveszi, akkor az egységet előkészítő szerepben tünteti fel azokat. Vö. Heidegger: *Magyarázatok*... 112–113., 122–123. A nyers és az érett vagy tűzbe merített gyü-

ontológiai köréből ki kell lépniünk. Ezt az interpretációs lépést már az is indokolja, hogy lét és emlékezés, mint olyan – pláne az egységük – soha nem jelenik meg tisztán, hanem mindig eleve egy kulturális összefüggésben ölt formát. S ettől a kulturális kontextustól nem tekinthetünk el. Jan és Aleida Assmann nagyszabású kultúrfilozófiai koncepciójának alapja éppen az a felismerés, hogy emlékezet és kultúra *sui generis* tartoznak össze, azaz nincs külön valamiféle közösségi – nevezzük társadalminak akár – tradíció és külön „individuális emlékezet a tudat síkján”. Kultúra és emlékezet szférikusan viszonyul egymáshoz, amely szférában „tradíció, történelemtudat, »mitomotorika« és önértelmezés kapcsolódik össze, s amely sokrétűen meghatározott történeti változások, többek közt a közvetítés technológiája által megszabott fejlődési folyamatok függvénye”.¹⁴ Az emlékezés, az identitás és a kulturális folytonosság egyfajta konnektív struktúrában kapcsolódik össze. A konnexiónak két alapeleme van, a kötés-kötődés és az ismétlés. Ahogy Assmann fogalmaz, az „elkötelező kötőerő” bizalmat és reményt alapít és táplál az adott kultúrához tartozó egyéneken és közösségekben, „hovatartozást, vagyis identitást szerez, lehetővé teszi az egyén számára, hogy »mi«-t mondjon”. Az ismétlés pedig „biztosítja, hogy a cselekedetek láncolatai ne a végtelenbe fussanak, hanem felismerhető mintákba rendeződjenek, egy közös »kultúra« azonosítható mozzanataiként”.¹⁵

A kulturális emlékezet e konnektív struktúrája folytonosan megújulhat, ezt mutatja pl. a rituális koherenciáról a textuális koherencia felé történő hangsúlyeltolódás értelmezés és emlékezés finom arányában.¹⁶ Az Assmann-házaspár koncepciója a különbség fenomenájával és eseményével már érdemben tud számolni:

A kulturális emlékezet tradíciót és kommunikációt táplál, de nem merül ki ebben. Csakis így magyarázhatók a töresek, konfliktusok, újítások, restaurációk és forradalmak. Értelem tör be a mindenkor aktuális értelmén túlról, feledésbe merült fonalak vetődnek fel, hagyományok elevenednek meg, elfojtott tartalmak térnek vissza – ez a jellegzetes dinamika!¹⁷

möles alapvető ellentéte is pusztán azért és úgy fontos számára, ahogy ez az ellentét mintegy feloldódik a költői mivolt idegent megtapasztalt és sajátot begyakorolt „lényegegység”-ébe: „ha a gyümölcsök érettek és a sajátban kóstoltak-kipróbáltak, akkor azok, amiknek lenniük kell: a költők.” Heidegger: *Magyarázatok...* 122.

¹⁴ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Fordította Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2004. ² 23.

¹⁵ Assmann: *A kulturális emlékezet...* 16–17.

¹⁶ Assmann: *A kulturális emlékezet...* 17.

¹⁷ Assmann: *A kulturális emlékezet...* 22.

már alapvetően különbséget feltételez, nem akarja egy körbe vonni a fenomenokat és eseményeket. És Hölderlin nagy himnuszának olvasásakor ez a különbség orientálta kulturalitás felszabadítóan hat, ha meggondoljuk, hogy Mnemosyne mítosza vagy egyenesen rituális alakja és a jel nélküli jelek textuális mozzanata milyen gazdag rétegben fűződik össze a versszövegben.

A kulturális emlékezetnek ez a hermeneutikai szintre emelt elve ugyanakkor a költeménynek mintha éppen azokat a momentumait lenne képtelen érinteni, amelyek Mnemosyne többszöri megszólítását, a szakadatlan kontinuumból történő újbóli szekvenciális előhívását eredményezik. A virágok és a vizek megéneklése, illetve – talán – ezáltal az istenek megérezése metonimikus kapcsolódásainak poétikai relevanciája, valamint a holdak, tengerek, folyók, falevelek, tölgyfák, havak megint csak metonimikus vonatkozása a kétségnélkültre, a törvényre, s ezen vonatkozás poétikai távlatainak felmérése, vagy a tűzbe merített, megfőtt-megkóstolt gyümölcs tropikus viszonya a törvénnyel, e viszony mélységének belátása, vagy az idő hosszú lefolyásának kontrapunktikus kapcsolata az igazként megtörténővel, az eseménnyel – szóval mindezeknek a *Mnemosyné*ben betöltött szerepe és funkciója mintha olvashatatlan s mérlegelhetetlen lenne az emlékezetnek pusztán a kulturális relevanciájára hagyatkozva.

PERCEPTUÁLIS EMLÉKEZÉS

Azt gondolom, hogy jól döntünk, ha most Gilles Deleuze érzetalapú, perceptuális kompozíciós modelljére utalunk, s megfontoljuk az emlékezés szenzuális vagy perceptuális összetevőjét, dimenzióját. Az érzetek, perceptumok vagy érzetkompozitumok, szenzibíliumok és affektumok alkotta kompozíciós sík mintegy ráfekszik a káoszra, elfedi azt. A kompozíciós sík sokkal kevésbé ontológiai, mint inkább originális vagy organikus elevenség, ezért *sem* terheli az egységképz(őd)és mozgása. A különbségek, a változások életetik, miközben a kompozíciós sík eljuttat bennünket egy olyan eredet- vagy szaturációs ponthoz, amelynél világossá válnak a „megkülönböztethetlenségi zónák” határai. „Az érzetek, a perceptumok és affektumok olyan *létezők*, amelyek önértékkel rendelkeznek és minden *élményen* túllépnek.”¹⁸ Ezen önértékkel és önerővel bíró elevenség révén a dolgok, a létezők, entitások, események elérik „azt a végtelenbe tartó pontot [...], amely közvetlenül

¹⁸ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Fordította Farkas Henrik. Budapest, Múcsarnok Nonprofit KFT, 2013. 137.

megelőzi az egymással szemben fennálló természetes különbségeiket”.¹⁹ Azaz sajátosság és másság eleven dinamikája, maga a különbség itt mintegy belülről átérezve, átérződve tárul fel, formálódik meg a kompozíciós síkon elhelyeződve. A műalkotás ezáltal úgy alakul ki, teremődik meg, hogy a különbséget engedi érződni, formálódni, telítődni. Deleuze és Guattari az érzet e kompozíciós erejének elemzésekor persze hangsúlyozza, hogy az érzet önértéke, önálló független léte és az emlékezet felidéző jellege, különböző dolgokat szükségképpen összekötő képessége nem fér össze. Mindazonáltal azt is hangsúlyozzák Deleuzék, hogy „minden műalkotás emlékmű, de az emlékmű itt nem a múltra emlékezik vissza, hanem olyan jelen idejű érzettömbből áll, amely csak magának köszönheti fennmaradását, és amely az eseménynek olyan kompozíciót ad, amely őt magát ünnepli”.²⁰

Ezen a ponton mégiscsak megragadható az emlékezés relevanciájának a szenzibilitásra, percepcióra vagy affektivitásra való vonatkozása, amely nem a megőrzést és a konnexiót, hanem az önmaga által fenntartott és megtartható szituatív és mindig már különös konstrukcióit afirmálja, amelynek alapja az érzet. Ezen perceptív emlékezés már közel vihet bennünket Hölderlin himnuszának ritornelljéhez, hármas ismétlődéséhez, receptív és perceptív alakzatához, melyben a virág és a víz egyedi létezőjének érzete hívja elő annak a szükségességét, kikerülhetetlenségét, hogy érezzük (át), „van-e még isten”. Csakhogy a virág elszárad, a víz elpárolog, a jelnek nincsen jelentése, a tűz elemesztődik, az igazként megtörténő esemény elmúlik, így hát az isten-anya emlékező fel- vagy megidézése kevésbé a megőrzés, fennmaradás eszméje, mint inkább a megszűnés, felszámolás érzete révén valósítható meg.

A kiüresítésnek, megszüntetésnek ez az effektíve perceptív folyamata hovatovább az emlékezés, a mnemoszünikus mozgás lehetőségfeltétele, amely mozgás tehát nem felidéz vagy megőriz egy bizonyos már létező momentumot, eseményszegmenst, hanem egyáltalán lehetővé teszi azt – miáltal világossá válhat, hogy az emlékezés és az idő viszonyát nem sajátíthatja ki semmiféle oksági vagy egyéb reláció. A szintiszta percepció vagy érzetkompozitum ily módon szoros kapcsolatban áll azzal, amit Paul de Man materiális történesnek vagy a történet materialitásának nevez. De Man olyanfajta történetről beszél, amely „rendelkezik a valóban végbemenő, a valóban megtörténő materialitásával”.²¹ Az eseményszerű ilyen értelemben vett materialitása nagyon közel kerül az inskriptív mozgás természetéhez, az íráshoz, a bevéődéshez, ily módon tehát a percepcióhoz is, és egyre csak ellenáll mindenféle

¹⁹ Deleuze – Guattari: *Mi a filozófia?* 146.

²⁰ Deleuze – Guattari: *Mi a filozófia?* 141.

²¹ Paul de Man: *Kant és Schiller*. In. Uő.: *Esztétikai ideológia*. Fordította Katona Gábor. Budapest, Janus/Osiris, 2000. 131–174. (134.)

megismerési szándéknak és fogalmiságnak. Amint de Man így érvel, egyszer csak eszébe jut Hölderlin *Mnemosynéjéből* a már általunk is idézett sor: „Lange ist die Zeit, es ereignet sich aber / das Wahre.” De Man ezt írja aztán:

Hosszú az idő, de – nem az igazság, nem a *Wahrheit*, hanem a *das Wahre*, az, ami igaz, végbe fog menni, meg fog történni, végül végbe fog menni, végül meg fog történni. S az igazság jellegzetessége az a tény, hogy megtörténik – nem az igazság, hanem az, ami igaz. Az esemény igaz, mert megtörténik; azon ténynél fogva, hogy megtörténik, igazsága, igazságértéke van, azaz igaz.²²

Az emlékezésnek ez a fokozottan – materialításában végbemenő, megformálódó – történeti jegye, azaz az idő és a forma ritmikus szekvencialitásába minduntalan belebocsátkozó jellege mindenekelőtt azt jelenti, hogy Mnemosyne ember felőli éltető eleme leginkább a narrativitás és az ismételhetőség. Mnemosyne nyelve, pontosabban a Mnemosynét megszólító nyelv egyként figurális és defigurális, lehetővé teszi a teremtetést, sőt szükségessként tekint rá, egyúttal megkívánja annak totális megsemmisítését, felszámolását. Ezáltal az emlékezés nyelve sokkal kevésbé kognitív és konstatív, mint inkább performatív, ami azt is jelenti – amint azt de Man többször is fontosnak tartja hangsúlyozni –, hogy magában foglalja az allegorikus és az ironikus tropikus aktivitást. Antal Éva de Man és Derrida emlékezés-fogalmát elemmezve megvilágító erejűen fogalmaz: „De Man szerint az allegória felelős a szubjektum történeteiért és a nyelv elbeszéléseiért (el-beszéléseiért), az ironia pedig minduntalan közbelépéseivel megakasztja és újraindítja az értelmező tevékenységet.”²³ A mnemoszünikus aktivitás vonatkozásában mindez azt jelenti tehát, hogy az emlékezésnek, mint eseménynek az igazként megtörténő szituatív rendjeit az allegória szervezi, és az ironia kavargatja fel, éppen ezért képes *igazként* megtörténni az esemény, és éppen ezért lesz *esemény* az, ami igaz.

²² De Man: *Kant és Schiller*. 135.

²³ Antal Éva: *Nárcisztikus dimenziók: de Man és Derrida az emlékezés (ironikus) allegóriájáról*. In: *Uő.: Túl az irónián*. Budapest, Kijárat, 2007. 181–210. (182.)

EMLÉKEZÉS ÉS ELLENMEMÓRIA – EGY TÖRÉSVONALRÓL AZ 1910-ES ÉVEK MŰVÉSZETFILOZÓFIAI GONDOLKODÁSÁBAN ÉS A MŰVÉSZET PRAGMATIKÁJÁBAN

MÁTÉ ZSUZSANNA

A művészetről való gondolkodás mindenki privilégiuma, az alkotóé és a művet szemlélőé egyaránt, ahogy az esztétikai tapasztalatban való részesülés is. A művészettörténész, a kritikus, a művészetfilozófus, az esztéta, az elemző, mint 'professzionális' befogadó pedig, mindenekelőtt az esztétikai tapasztalatban résztvevő befogadó.¹ Ezáltal a művészetben belül történő hermeneutikai tevékenység és esztétikai tapasztalat alanyai, megélői vagyunk és nemkülönben, a műalkotással történő dialógus révén a művészet életetői is. Az esztétikai tapasztalatban valamint az értelmezői vagy éppen elemzői tevékenységben a befogadó kulturális hagyományozottsága, tudáskészlete birtokában, a rá jellemző műveltséggel, kor- és világnézettel, egy sajátos élet- sorsérzéssel, érintettséggel, valamilyen (tudatosított vagy tudattalan) megközelítési stratégiával és applikációs irányultsággal vesz részt. Éppen ezért, a műalkotásról, a művészetről szóló beszélgetés befejezhetetlen, mely nem az egyéni reflexiók elégtelenségét, netán a tökéletlenségét jelenti, hanem – Gadamer kifejezésével – a lényege annak a történetiségében is változó létnek, melyek mi magunk, az értelmező befogadók vagyunk, hagyományozottságunkkal, folytonosan változó tapasztalataink közegével és szubjektivitásunkkal egyetemben.² Ezen esztétikai tapasztalattól a művészetről szóló filozofikus beszéd sem tud eltekinteni, mely ily módon magában hordozza e beszédnek a problematikusságát, legfőképp azt, hogy a művészi intuíciókról, önkifejezésekről, az alkotói teremtő folyamatról, a műalkotásokról és azok befogadásáról, hatásáról kellene az értelem számára valamifajta diskurzust adnia, arról kell fogalmat nyújtania, ami eredetileg nem fogalom, aminek megragadása nem elsősorban fogalmi, logikai úton történik. Mivel a műalkotás teremtése és a műélvezés, a hatás, összességében az esztétikai tapasztalatban való részesülés maga is a fogalmilag nehezen megragadható élményeken, érzéseken, összetett lelki folyamatokon alapul. Fülep Lajos szerint az

¹ Erre figyelmeztet Kulcsár Szabó Ernő: *Megkülönböztetések. Médium és jelentés az irodalmi modernségben*, Budapest, Akadémiai, 2010. 118–119.

² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, ford., utószó Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984. 213–215.

emlékezés az a közös nevező, amely áthidalhatja a fogalmi úton való megragadását a művészeti fenoménnek. Egy ilyen bensővé tett kiindulási alaphól indítja gondolatmenetét az 1911-ben olaszul is megjelent (a firenzei Circolo de Filosofico tagjai között nagy hatást kiváltó) *Az emlékezés a művészi alkotásban* című³ tanulmányában. A művészetről való filozofikus kérdést felkínálhatja maga a műalkotás is, ahogy Malevics *Fekete négyzete* (1915) vagy Duchamp *Fountainja* (1917) egy-egy műalkotás formájában feltett valódi filozófiai állítás illetve kérdés. Az „ellenmemória” kifejezést Michel Foucault 1977-ben megjelent kötetéből⁴ ’kölcsonöztem’, majd lényegesen tágabb vetületben gondoltam tovább és alkalmaztam a valamilyen szempontból tárgyasított memóriával szembenálló (nemcsak a foucault-i szépirodalmi) művészi kifejezés megragadására. E két szélsőséges, mégis az emlékezés (állító illetve tagadó; megformált illetve hiányállapotú) kontextusában maradó fogalomkörre épül írásom. Egyben jelezve azt a hatalmas szakadékot, mely a 20. század első évtizedében az emlékezést a művészetre a legteljesebben kiterjesztő (fülepi) művészetfilozófiai teória és a művészet azon pragmatikája között feszül, mely a leginkább látványos módon mindezt tagadja.

Az emlékezés a művészi alkotásban című tanulmányában a fiatal Fülep Lajos Benedetto Croce esztétikája három alaptételének cáfolata közben fejti ki a saját téziseit. Elsősorban a crocei intuíció fogalmat bírálja, bemutatja szerinte tartalmatlan jellegét és azt, hogy e fogalom ebben az értelmezésben használhatatlan a művészi alkotás teremtésének szempontjából. A két évtizeddel idősebb, népszerű olasz filozófus a *La Critica* folyóiratban rögtön reflektált. Croce kérdésfeltevése: „az emlékezés valójában külön kategória-e?, minthogy az emlékezés maga a szellem”.⁵ Mindenesetre a kérdés megválaszolásához Croce szerint, Fülepnek tovább kellene fejlesztenie koncepcióját.⁶

³ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In. Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig. Cikkek, tanulmányok*. II. kötet, Budapest, Magvető, 1974. 606-650.

Tanulmánykötetemben Fülep Lajos művészetfilozófiai munkásságának első két évtizedét elemeztem, az emlékezet, a világnézet, a forma és a magyar művészet értékelésének kiemelésével, egyben elhelyezve az életmű e korszakát, több mint 20 tanulmányát az európai és a magyar esztétikai gondolkodás kontextusában. Így többek között emlékezés-tanulmányát is. Vö. Máté Zsuzsanna: „*Szép eszéről, szép lelkéről...*” *Tanulmányok a fiatal Fülep Lajosról és művészetfilozófiájáról*, Szeged, JGYTF Kiadó, 1995.

⁴ Michel Foucault: *Language, Counter Memory and Practice*. Cornell University Press, Ithaca, 1977.

⁵ Máté Zsuzsanna: „*Szép eszéről, szép lelkéről...*” *Tanulmányok a fiatal Fülep Lajosról és művészetfilozófiájáról*, 45.

⁶ Takács József: *Fülep Lajos Croce kritikája*. In. *Tudományos ülésszak Fülep Lajos születésének századik évfordulójára*, Pécs, 1986. 24-25.

S bár Fülep Lajos *Idő és örökkévalóság* címmel készült e téma kapcsán egy nagyobb szabású könyvet írni, de végül e művészetpszichológiai „expoé” mellett döntött,⁷ melynek továbbgondolására, bővítésére később nem került sor. Pedig, véleményem szerint e tanulmány problémafelvetése, az emlékezés alakító, teremtő jellege igen progresszív, melynek bizonyításaképp a fülepi gondolatmenet egy részét a gadameri felfogással állítom majd párhuzamba.

Fülep Lajos az emlékezés kategóriáját valóban túlságosan kiszélesítette, elsősorban a művészi szellemi alkotótevékenység, így a formáló tevékenység valamennyi aspektusára vonatkoztatva egy gyűjtőfogalomként használta, szándéka szerint reintegrálva a művészi alkotóképességet az emberi psziché teljességébe. Tézise: a művész emlékezésének lényege a formátlan intuíciók alakító megformálása, miáltal minden „művészi kifejezés emlékezés”.⁸ A kiemelés, az elhagyást, a sűrítést, azaz minden formáló aspektust magára az emlékezés tevékenységére vezetett vissza, annak alakító és egyben újratерemtő folyamatára, olyannyira, hogy az emlékezés folyamata a művészi alkotótevékenységgel és kifejezéssel lett egyenértékű. Modernné teszi az emlékezés teremtő folyamatának hangsúlyozása és formaközpontúsága, azonban az emlékezés platonikus és metafizikus filozófiai háttérbe való beillesztése révén – ez utóbbi kapcsán a fiatal Lukács esszékorszakával erőteljes párhuzamot mutatóan – mára csupán művészetfilozófia-történeti jelentősége maradt e fülepi tanulmánynak.

A fülepi metafizikus felfogás és a formaközpontúság vonatkozásában a fiatal Lukács esszékorszakának több írásával találunk gondolati párhuzamot. Fülep Lajos emlékezés-tanulmánya a *Szellem folyóiratban* jelent meg, Lukácséval együtt, melyet 1911-ben Lukáccsal és Hevesi Sándorral együtt szerkesztett. A rövid életű folyóirat szerkesztői maguk köré gyűjtötték a kor legtehetségesebb fiatal filozófusait, így a munkatársak közt volt Zalai Béla, Mannheim Károly, Ritoók Emma, Szilasi Vilmos, Balázs Béla. Tímár Árpád – a Fülep-hagyaték gondozója – szerint a folyóiratot jelentősége ellenére „teljes kritikai bojkott fogadta. Sem a Nyugat, sem a Huszadik Század, sem a filozófusok hivatalos folyóirata, az Athenaeum nem foglalkozott A Szellemmel, a napilapok nagy többsége sem méltatta, még csak rövid megemlézésre sem az új lap megjelenését. Személyes kapcsolatoknak és szimpátiáknak köszönhető, hogy egyáltalán megjelent valami. (...) Nem hagyhatjuk szó nélkül, hogy a magyar tudományos közvélemény milyen nagy alkalmat szalasztott el közömbösségével, nemtörődömségével, vagy talán kifejezetten szándékos elhallgatásával. Igen jelentős tanulmányokról van ugyanis szó, elég ha emlékezünk

⁷ Fülep Lajos *levelezése I. 1904-1919*, szerk., a jegyzeteket és a mutatókat összeállította F. Csanak Dóra, Budapest, 1990. 192-193.

⁸ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*, 611-613.

arra, hogy Fülep írása Az emlékezés a művészi alkotásban olaszul is megjelent akkor, és Firenzében igen élénk, termékeny vitát váltott ki, Lukács két tanulmánya pedig - A tragédia metafizikája és A lelki szegénységről című, amelyek németül is megjelentek ebben az időben - a 20. századi gondolkodás fejlődésének szerves részévé váltak, jelentőségüket ma már a határainkon túli filozófiatörténet is elismeri.⁹ Fülep Lajos és a fiatal Lukács közötti párhuzamként emelhetjük ki¹⁰ többek között azt, hogy mindkettőjüket egy kritikus beállítódás jellemezte, a századelő szétesettségének, szellemi válságának, individualizmusának és relativizmusának a kritikája, s mindkettőjüknél az Abszolútum-keresés forrása az antirelativizmus volt, melynek az 1910-es években az eredménye a művészet metafizikus felfogása és a forma közép-pontba állítása lett. Fülep emlékezés-tanulmányában valamint Lukács esszéiben, drámakönyvében a forma az az önreflexív lényeg, amely az élet és egyben a művészet ontologikus alapja, miáltal mindent csak önmagára vonatkoztatva lehet megragadni, mivel formája révén tárul fel a létezését rögzítő saját belső jelentése, a lényege. Fülep koncepciójában az emlékezés tevékenysége teremti meg ezt a formát, mely a mű létének érvényt ad. A több mint 60 oldalas emlékezés-tanulmány metafizikai alapvetésében a levés és lét kétvilága közé helyezi a művészetet: „a művészet a formával kifejezi az időnkívülit, az el nem múlt, a létet, az örökkévalóságot. A vágy, amely az embert, a művészt a levésből a létbe hajtja: az örökkévalóságra vágyódás, így a művészet az emberi lélek ugyanazon metafizikai hajlamából sarjad, mint a létre célzó filozófia és vallás.”¹¹ A művészet a levéssel szemben a létre utal, a kétvilág összekötő hídja, mintha Lukácsot parafrázálnánk¹² Fülep emlékezés-tanulmányának gondolatai révén. A két világ korrelációjának, átjárhatóságának, a metafizikai megvalósultságoknak a kérdésköre Fülepnél is felvetődik. Válaszában 2400 évet átugorva a platóni megoldáshoz kanyarodik vissza: a valóságban nincsenek formák, de a művészek által megpillantottan mégis vannak, ebből egyértelműen következik, hogy a lét megelőzi a levést. A művé-

⁹ Tímár Árpád: *A Fülep-irodalomról*. In: *Tudományos ülésszak Fülep Lajos születésének századik évfordulójára*, Pécs, 1986. 102-103.

¹⁰ Összehasonlító tanulmányomban részletes, szövegszerű egyezéseket is kimutattam: vö. Máté Zsuzsanna: *A fiatal Fülep Lajos metafizikus művészetfilozófiájáról - különös tekintettel a Fülep-Lukács párhuzamokra*. In: *„Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében”*, szerk. Fehér M István, Veres Ildikó, Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó, 1999. 273-298.

¹¹ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*, 650.

¹² A fiatal Lukács művészetfilozófiájának metafizikus tárgyirtegét elemeztem az *Abszolútum a művészetfilozófiában századunk első felében* (JGYTF Kiadó, Szeged, 1994.) című könyvemben, bemutattva a metafizikus duális kétvilágokat, a metafizikus spiritualitást, a metafizikus megvalósultság problémakörét, az abszolutizáló tendenciát.

szi forma a lét világába emeli az alkotót és befogadót egyaránt. Azonban a lét magaslatain az ember nem szemlélheti sokáig az örökkévalóságot, vissza kell térnie az időbe. Lukács *A tragédia metafizikája* tanulmányának jól ismert gondolatai csengenek vissza.

Fülep emlékezés-tanulmánya több vonatkozásban is kiemelkedő magában az életműben. Egyrésről ez volt a doktori disszertációja a budapesti egyetemen, másrésről a firenzei Circolo de Filosofico ülésének lelkes vitáját a tanulmánnyal együtt olaszul is publikálták. Legfőképp kiemelkedő abban a tekintetben, hogy az itt kifejtett három korrelációra, a lét és a levés, az idő és az örökkévalóság, az esztétikai abszolút és a történeti relatív kategóriákra még közel egy évtizedig építkezik a fülepi művészetfilozófia, a (szintén könyvnek tervezett) *Dante*-tanulmányban, a *Donatello problémája* c. írásában, az 1923-ban megjelenő *Magyar művészet* c. könyvében és a *Művészet és világ-nézet* c. tanulmányorozatában.¹³ Ha emlékezés-tanulmányát egy tágabb művészetfilozófiai kontextusba illesztjük, akkor az emlékezés tevékenységének az időre, a múlt-jelen-jövő kapcsolatára vonatkozó strukturális jellemzője felől érdemes közelítenünk és itt vehetünk észre egy analogikusságot a gadameri hermeneutikával.

A művészet az emberiség emlékezete, melyet kötelességünk megtartani, megismerni, óvni. Felidézése és megőrzése arra szolgál, hogy a jövőbe mutató identikus folytonosságunkat megalapozza a jelenben. Az emberiség fejlődése, haladása céljából szükség van erre az identifikációra, állítják Lukács Györggyel együtt a klasszikus művészetről gondolkodók. Ezáltal a múlt teremti meg a jelent és identikus folytonosságában a jövőt. A 20. század utolsó harmadában, a gadameri hermeneutikában azonban már nemcsak a múlt teremt magának jelent és identikus folytonosságban jövőt. Egyrésről az emlékezés folyamata ugyan az ember történeti alkatához tartozik, az ember történetének és képzésének (a *Bildung*nak) lényegi vonása, másrésről a mindenkor jelen teremt magának múltat, miáltal az emlékezés egy megőrző, mégis alakító és teremtő folyamat is egyben. Gadamer szerint az emlékezés a megőréssel és a felejtéssel együtt a szellem életfeltételei, és ez utóbbi lesz az újdonság létrehozásának a feltétele és egyben a tere. A jelenben lévő stabilitásunk kialakításához, azaz önnön definiálásunkhoz szükséges a múlthoz való viszonyulás megteremtése, mely nemcsak mechanikusan felidéző és megőrző, hanem egy, a múltat alakító és teremtő folyamat is. Így jelenben-

¹³ Az MTA Művészettörténeti Kutatóintézetének Fülep Lajos konferenciáján mutattam be e három korreláció kiemelt szerepét a fiatalkori művészetfilozófiai írásokban, az 1906 és 1923 közötti Fülep-tanulmányokban és a *Magyar művészet* című könyvében: Vö. Máté Zsuzsanna: *Művészetfilozófiai korrelációk a fiatal Fülep műveiben*, *Ars Hungarica*, (37) 2011. 2. 94-107.

levőségünk, jelen-létünk feltétele a megőrzött és (újra)teremtett múltbéliségünk, miáltal jelen-létünk nyilvánvalóvá, indokolttá válik önmagunk és mások számára, mely ugyanakkor az alapja is a jövőre irányultságunknak.¹⁴ Az emlékezés identifikációs tényező, egyszerre produktív és reproduktív, a múltat megőrző és egyben teremtő, oda-vissza irányultságú folyamat a mindenkori jelen által alakulóan, párhuzamosan a megértéssel, melyben szüntelen közvetítés van a „múlt és jelen között”.¹⁵

Visszatérve Fülep emlékezés-tanulmányához, Gadamer emlékezet-felfogásához hasonlóan az emlékezés tevékenységének ezen oda-vissza irányultságát láthatjuk, konkretizáltnak a művész alkotótevékenységére vonatkoztatottan, egy progresszív gondolatkörként; ugyanakkor Fülep metafizikus és platonikus következtetése e teória premodern minőségét jelzi. A művészi alkotótevékenységben az emlékezésnek két alaptulajdonsága van Fülep szerint, egyrésről megőrzi az impressziók, a belső élmények, összességében az intuíciók emlékéit, de emellett át is alakítja őket, mely alakítás már egyenértékű a művészi formálással, a művészi alkotó tevékenységgel.¹⁶ Fülepnél, szemben Crocéval, az emlékezés átfogóbb kategória, mint az intuíció, ugyanakkor emlékezés intuíció nélkül nem jöhet létre, mivel az intuíció mindig valami „új megismerését” jelenti, a „szellem és a valóság párosodásából” keletkezik, utána „alámerül a tudat alatti rétegbe, múlttá válik, szóval az emlékezés lehetőségének birodalmába kerül”, majd a művész személyiségétől függően átalakul, változáson megy keresztül, „mivel eleven valami, ami folytonosan alakul, s ahányszor csak fölmerül, mindig más formában jelenik meg”.¹⁷ Az emlékezés folytonos más milyenségének oka, hogy az újraintuált, már formát kapott múlt az emlékezés folyamatában mindig összekapcsolódva jelenik meg a művész jelen lelkiállapotának érzelmi világával és ennek állandó változása idézi elő az újraintuált formák folytonos változatosságát.¹⁸ „A művész emlékezése kvantitatíve különbözik a közönséges emberétől: nagyobb fogékonyság a jellemző iránt egyfelől és nagyobb felejtő képesség a jelentéktelennel szemben másfelől. Minden emlékezés már bizonyos fokig formálás, alakítás. Minél több jellemzőt látni valamely dologban és minél több nem jellemzőt elhagyni belőle: szóval: minél tökéletesebben emlékezni egyfelől, minél tökéletlenebbül másfelől – ez a művész tevékenységének alapja. (...) Az emlékezés mondja meg, mi a valóban jellemző, mi nem, s a művész emlékezése abban különbözik a többi emberétől, hogy nagyobb mértékben él benne

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 207-217.

¹⁵ Uo., 207.

¹⁶ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*, 609.

¹⁷ Uo., 609-610.

¹⁸ Uo., 611.

e kritérium képessége, és nemcsak a múltra, hanem a jelenre is kiterjed.”¹⁹ Az emlékezés effajta alakító tevékenysége hozza létre a művészeti formát Fülep teóriájában, így a mű létének, belső lényegének az emlékezés által létrehozott forma ad érvényt, ebből következően a különböző emlékeztípustok – „melyek az individuumok egész egyéniségét s az élethez való viszonyát fejezik ki” – hozzák létre a művészet alapvető formáit.²⁰ Ezáltal a művészi formák igen mélyen az emberi lélekben gyökereznek, az életnek valamely oldalát fejezik ki, mégpedig a világnézetben objektiválódva: „Hogy ki melyik oldalát éli és fejezi ki az életnek, az egyéni és szubjektív dolog, de nem önkényes, hanem az ember lelki szerkezetén, hajlamán, világfölfogásán alapul, mindezeknek végső szintézise pedig az emlékezés.”²¹ Sommázva Fülep emlékezés-tanulmányának gondolatmenetét: a művészetet genezisében az emlékezés igénye és képessége hozta létre és az egész művészi tevékenység az emlékezés formáló képességéből vezethető le. A művészetet két emberi motiváció tartja fenn: az átélés igénye és az élmény alóli felszabadulás igénye, mindkettő az emlékezés tevékenységével érhető el. Az emlékezésből magyarázható meg a művészet leglényegesebb kifejezője is, a forma. Az emlékezés folyamata teremt a káoszból formát; a részletekből egészet; a jelen véletlenjeiből szoros és szükségszerű kapcsolatokat; a lényegtelen halmazból kiválasztja a lényegest; az elmúlóval szemben megteremt az állandót; megragadja a dolgok jellemző sajátosságát; kontemplációra alkalmas emlékezés-képpé formálja a megélt valóságot. Így minden műalkotás emlék, a művész egyszerre tökéletes, a jellemzőt meglátó-megőrző és egyszerre tökéletlen emlékeztetének a produktuma. Az emlékezés alakító-teremtő tevékenysége hozza létre a művészeti formát, mely mindig többre emlékeztető, mint amennyi alkotójának szándékában állt, mivel a befogadás folyamatát a mű által előhívott asszociációs, logikai, nyelvi, érzelmi emlékképeink is befolyásolják, így Füleppel szólva: „nem arra emlékezünk, amit látunk, hanem azt látjuk, amire emlékeznénk.”²² Gondolatmenete eddig a pontig állítható párhuzamba a gadameri emlékezés-felfogás oda-vissza irányultságával, az emlékezésnek a jelen szempontjából a múltat újratерemtő és formáló jellegével. Majd ezután Fülep a metafizikus két-világ közötti közvetítőként tárgyalja a művészetet: a művészet a jelen, a praktikus célok, a levés világa alóli felszabadulás; ezektől elfordulva a művész (és a befogadó is) a levés világából a létbe tér át, az időből az örökkévalóságba, a szüntelen formálódás világából a tiszta formák világába. A két-világ közötti mozgás paradox, a felső világból – mivel „nem

¹⁹ Uo., 620-621.

²⁰ Uo., 621.

²¹ Uo., 621-623.

²² Uo., 622.

szemlélheti sokáig az örökkévalóságot” – vissza kell térni az időbe. „Ebből a paradoxonból, az idő és örökkévalóság egymással való küzdelméből, az embernek az elérhetetlenről való lemondani nem tudásából születik meg a művészet fejlődése, úgyhogy a művészetben van fejlődés, amennyiben az idő oldaláról nézi az ember, és nincsen, amennyiben az örökkévalóságra tekint.”²³ A tanulmányban a művészet metafizikai jelentősége rész összegzi a két-világ, a levés és a lét milyenségét. (Megjegyzem, a természet kifejezést használja Fülep a valóság, a levés világára.) „Természet és művészet, mint két különálló világ élnek egymás mellett: az első a levés és az idő világa, a második a lét és örökkévalóságé. A természet és az emberi öntudat szünetlen formálódás. A kérdés immár ez: hogy lesz két formálódásból forma, e két változóból valami állandó, két időből egy örökkévalóság? a levés vajon létpillanatokból van-e összetéve? a formálódás formákból? az idő az örökkévalóság, időnkivülség pillanataiból?”²⁴ A két világ átjárhatóságának kérdését fogalmazza meg, válaszmegoldása platonikus: mivel a valóságban, természetben nincsenek formák, de formák mégis vannak a művészek által megpillantottan, akkor egyértelműen következik ebből, hogy a lét megelőzi a levést. Így a kérdés nem az, hogy „hogyan lesz az időből örökkévalóság, hanem hogy lesz az örökkévalóságból idő; nem az, hogy hogy lesz a formálódásból forma, hanem hogy lesz a formából formálódás.” „Platónnal (s a misztikusokkal) e kérdésre csak az lehet a válasz: hogy az ember, a művész a létből jön a levésbe, e változó életben örökkévalóságra vágyik. Ezt a vallásos aspirációt fejezné ki ebben a világban a művész, aki mindenki másnál jobban emlékezik a létre, melyből jött.”²⁵

Michel Foucault az „ellenmemória” fogalmát a szépirodalmi nyelv ’birodalmához’ köti. A 18. század végétől az emberek olyan sűrűn találkoznak nyelvi jelenségekkel, hogy elkezdik a nyelvi szférát önálló jelenségként felfogni és alakítani. A foucaulti „ellenmemória” fogalomkör értelmezőjét, Bókay Antalt idézve: Foucault szerint korábban a nyelv elbújt az események mögé, majd lassan az előtérbe került, elindult az általános „nyelvesedés” folyamata, mely folyamatban a 19. század közepére több „nyelvbirodalom” rögzült és szinte valamennyi az irodalmi nyelvvel ellentétesen alakult. Az irodalmi nyelvvel szembenálló „nyelvbirodalom” a tudományoké vagy a mindennapi nyelv. Ezek olyan „nyelvi gyakorlatok”, melyeknek célja a változó, eltűnő emberi értelem rögzítése. Egyfajta történeti és praktikus memória ez, annak érdekében, hogy az egyes ember és a közösség biztosítsa a szubjektumok stabilitását és identitásának megőrzését. Ez a nyelvi emlékezet (a minden-

²³ Uo., 644.

²⁴ Uo., 648.

²⁵ Uo., 649.

napoké valamint a tudományoké) „megköt, közösségivé tesz”, felkínál egy olyan személytelen nyelvi képződményt, mely objektív, tárgyilagos próbál lenni. Az irodalomban ezzel szemben egy olyan gyakorlat tudatosodik már a koraromantikától kezdődően, amelyben a „nyelv szokásos rendje, grammatikája széthullik annak érdekében, hogy engedjen a szubjektív érzéseknek, élményeknek. Az irodalom, mint nyelv ezért nem emlékezés a külvilágra, hanem éppen a korlátozó emlékek széttúzása, a fantázia agresszív középpontba állítása, egy folyamatos és radikális képiesítés és retorizálás. Az »ellenmemória« aktív felejtés, a fikcionalitás igazából önteremtés, az én, a személy másságának bizonyítéka a világ tárgyyszerűségének rendjével szemben.”²⁶

A Foucault által, az irodalomban megfigyelt, a 18. század végétől elinduló „nyelvesedés” folyamata összekapcsolható a (fichte-i filozófiával is alátámasztottan) a szubjektum fokozatos térnyerésével; a Fichte által is középpontba állított és a német (kora)romantikusok által felmagasztalt művészi képzelőerő, fantázia térnyerésével, mely lehetővé teszi, hogy a művész önnön énjéből, „saját fejéből és szívéből építsen hajlékot” (Friedrich Schlegel) önmagának. Míg Fichte a szubjektumban, az énben feltételezi a valóság alapjául szolgáló teremtő tevékenység helyét, addig Schellingnél minden ismeretet megelőz a teremtő természet, azonban nála is döntő jelentőségű a művészi képzelet, a fantázia, mivel a természet teremtő tevékenységét azonosnak tartja az emberével.²⁷ A 19. század közepére a „teremtő” a „képzőművész és a költő szinonimája lett.”²⁸ A művészi személyiség romantikus, még ma is élő sztereotípiája a Maarten Doorman szerint négy fejlődési vonal be- és összeérésének következtében alakult ki: a képzelet és az eredetiség felértékelődése, a művészet, mint expresszió elgondolása, a művész függetlenedése és a zsenikultusz. A művészetek kritériuma az ókor óta az imitáció volt, a klasszikus ideálok követése. A fantázia, a képzelet, az eredetiség, az expresszió értékének felemelkedése a romantikában egyúttal a hagyományos arisztotelészi mimézisz-elv háttérbe kerülését is jelentette, ugyanis mindennél fontosabbá vált, hogy eredetisége, képzelete láthatóvá tételével a művész a benső világa ábrázolását tegye lehetővé, saját érzéseit, hangulatát vagy létmódját tegye kifejezővé. Az impresszionizmustól kezdődően a képzőművészet már nem a világ tárgyyszerűsége, emlékképeinek mimetikus lenyomata (leképzése vagy illuzionista ábrázolása); hanem éppen a világ tárgyyszerűségével – például a 19. század közepén a fényképezés gépi pontossággal rögzített valóság-visszaadásával – szembeni képalkotás, mely eredetisége, újdonsága révén az én, a

²⁶ Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*, Budapest, Osiris, 1997. 60.

²⁷ Maarten Doorman: *A romantikus rend*, Budapest, Typotex Kiadó, 2006. 148.

²⁸ Władysław Tatarkiewicz: *Az esztétika alapfogalmai*, Budapest, Kossuth K., 2000. 182.

személy, az individuum másfajta látásmódjának a bizonyítéka. A művészi képzelet, a fantázia láthatóvá teszi a voltaképpen láthatatlant. A művészi kifejezés komolysága, az autenticitás a legerősebb összefüggésbe kerül a művészi teremtő erőben lakozó újjal, az originalitással, a kreativitással.²⁹ A művészi kreativitás egyet jelentett a legkülönbözőbb korlátozó szabályoknak való szembeszegüléssel, mely a hosszú 19. században először a műfaji, műnemi korlátok átlépését, vegyítését jelentette, majd a mimézis elv, a természetűség, a valóságűség fokozatos háttérbe állítását, végül az esztétikai értékrend érvényességének (Szépség) és a mindenfajta ideologikumnak (Eszme) az elutasítását eredményezte. A 20. század fordulójától a művészeti autonómia e következetes végigvitele egy olyan modern művészet-értelmezést eredményezett, mely már nem követ semmiféle kívülről jövő törvényt, szabályt, vagy valamely külső tárgyiasságot, hanem csak a saját belső természetének megfelelőt, mely már nem a valóság utánzása vagy átalakítása, hanem a valóságnak egy új entitása, melynek ontológiai természetű van, kibővíti a létet. Az autonóm műalkotásnak nincs szüksége az esztétikai szférára, legkevésbé az esztétikum szolgálatára. Ahogy nincs szüksége a róla szóló filozofikus beszédre sem, hiszen ő maga is lehet filozofikus. Az avantgarde valamint az absztrakt művészet létrejöttékor ez a tendencia kapott erőre s mindinkább az elmélet vette át a személyes önkifejezés helyét. Így például Maartin Doorman szerint Malevics *Fekete négyzet* (1915-ben a szentpétervári futurista kiállításon bemutatott) képe inkább egy „pamflet”, a szuprematizmus tantétéleinek együttese, műalkotás formájában.³⁰ A *Fekete négyzet* elméleti síkja a vonal, a kompozíció, a forma hiánya, a szín tagadása, egyfajta „aktív felejtés”-e mindannak, amit egy festmény hordozhat. Hasonlóan az avantgard irányzatok szinte mindegyike valamely „aktív felejtés” (a foucaulti értelemben vett „ellenmemória”) jegyében, a tradíció, a hagyomány elutasításával, a múlt művészetéhez és a romantika zseniális, autentikus művészképéhez való tagadólagos viszonyban hirdette meg saját formabontó és tagadó programját. Doorman szerint a tagadásban Marcel Duchamp ment a legmesszebbre, aki hol így, hol úgy gúnyolta ki a művészet (romantikában hangsúlyozott) emelkedett státuszát: aláírással látott el és műalkotásként mutatott be használati tárgyakat (ready-made), legismertebb a *Forrás* (*Fountain* 1917) című alkotása, mely egy áruházban vásárolt piszoár, vagy éppen bajszot kanyarított egy Mona Lisa-reprodukcióra. Danto szintén kiemeli Duchamp művét, mégpedig a művészetről való filozofikus kérdés feltevése felől. Danto szerint a filozófia Platón óta a művészet elnyomására

²⁹ Maarten Doorman: *A romantikus rend*, 151-152.

³⁰ Uo., 162.

törekszik. Az elnyomás két formája, az ellényegtelenítés és a hatalomátvétel³¹ alól akkor menekül meg a művészet, ha kikerül az „esztétikai szolgaságból”. E folyamat kezdetének véli, amikor a művészetben belül vetődik fel a művészet filozófiai természetének a kérdése, „amivel arra utal, hogy a művészet maga is a filozófia eleven formája, amely betöltötte történeti küldetését, amikor feltárta saját filozofikus lényegét.”³² Ebben a kontextusban Duchamp *Fountainja* – Danto értelmezésében – egy műalkotás formájában feltett valódi filozófiai kérdés: „Miért lehet valami műalkotás, ha valami más, ami pontosan ugyanúgy néz ki, nem az”? – mely kérdés szerint Hegel nagyszabású történelemfilozófiai víziójának igazolásaként is interpretálható, azaz a művészet önmagán belül fogalmazza meg saját filozofikumát. Vagy, ahogy *A közhely színeváltozása* című könyvének *Filozófia és művészet* fejezetében fogalmaz: „A művészet gyakorlatilag Hegelnek a történelemre vonatkozó tanítását példázza, amely kimondja, hogy a szellemnek az a sorsa, hogy önmaga tudatára ébredjen. A művészet újrajátszotta ezt a spekulatív történelmet abban a tekintetben, hogy öntudattá vált, a művészet művészet voltának tudatává olyan reflexivitással, ami a filozófiához fogható, lévén a filozófia a filozófia tudata; [...]”³³ A „művészet végső beteljesedése tehát saját filozófiája. Ez azonban nem más, mint a platóni program második lépésének kozmikus véghezvitele – a programé, amely mindig is arra törekedett, hogy a filozófiával helyettesítse a művészetet. [...] S ha ez így van, akkor bizonyos értelemben a művészet véget ér.” Duchamp *Fountainja* által jelölt folyamat egyrészt az imitáció-elvű művészet végét jelenti, amikor a műalkotás teljesen azonossá lesz azzal a tárgyi valósággal, amit imitál. Másrészt egy használati tárgy műalkotásként való funkcionáltatása tagadása mindannak, amit valaha is a művészetről gondoltak az antikvitás óta az európai kultúrkörben. Harmadrészt ez a művészet végét is jelenti, a filozófiai kisemmizést, azt a folyamatot, melynek során a hegeli víziót igazolva a művészet a saját öntudatába megy át, önmagára reflektál, így voltaképp egyenlővé válik a saját maga filozófiájával.

³¹ Arthur C. Danto: *Hogyan semmiszte ki a filozófia a művészetet?* Budapest, Atlantisz, 1997. 22-23.

³² Uo., 28-30.

³³ Arthur C. Danto: *A közhely színeváltozása. Művészetfilozófia*, Budapest, Enciklopédia, 2003. 63.

EMLÉKEZNI AZ ŐSFORMÁRA – ŐSFORMA KERESÉSI KÍSÉRLETEK A MODERN MŰVÉSZETBEN

VÁRALJAI ANNA

Mottóul szolgálhatna e tanulmány elején Franz Marc megállapítása, miszerint számára „a művészet a tipikusnak alvajáró meglátása,”¹ az emlékezettel kapcsolatban ugyanis egy, a művészettörténet szempontjából kevésbé kutatott fogalmat s annak képzőművészetben való recepcióját, az ősfomat vizsgálok.

A forma szótári jelentése szerint az egyben tükröződő összes hasonló jellemzőit, tehát a tipikust mutatja meg. Mindig az egy, konkrét darabtól elvonatkoztatott tartalma van, így egyfajta összegzés, szintézis eredménye. A modern művészet egyik nagy kérdésévé vált, milyen lehetett az az ősfoma, a Nagy forma, amely a világmindenség alapját képezte? Az ősfoma problémája hasonló teoretikus elképzelésekhez vezet, mint az e korszak neovitalistáinak életerő megismerésére irányuló törekvései. Már az 1899-es müncheni Szeccsszió Kiállításon² is vita bontakozott ki a természeti formák szerinti stilizált ornamentikáról és a tárgynélküli absztrakt stílusról, mely diskurzus összefoglalható úgy, hogy az érdeklődés középpontjában mindkét oldal részéről a „tisza, szép forma”, a „formaművészet” kérdésköre állt.

Amikor negyven évvel később Alfred Barr: *Kubism and Abstrac Art*³ című könyvében az absztrakcióra irányuló törekvéseknek két ágát vázolja fel: geometrikusát, valamint organikus és biomorf formákra építő nem geometrikusát, azzal az ősfoma keresési kísérletek két irányát is megnevezi. A diskurzus hazai recepciója teoretikusan Kállai Ernő 1947 februárjában rendezett *Új világkép* című budapesti kiállítása kapcsán, és a mellé kiadott kis könyv: *A természet rejtett arcán*⁴ keresztül jelent meg. Ez a kiállítás azt hivatott megmutatni, hogy az „elvont művészet” sokkal mélyebb összhangban áll az

¹ Rosel Gollek: *Brennpunkt der Moderne: Der Blaue Reiter in München*. Rosel Gollek, München, Piper, 1992. 128.

² *Offizieller Katalog der Internationalen Kunst-Ausstellung des Vereins bildender Künstler Münchens (A.V.) "Secession" 1899 im Kgl. Kunstaustellungsgebäude am Königsplatz*, Verein Bildender Künstler Münchens e.V. Secession, München, Bruckmann, 1899.

³ Lásd Alfred Barr: A modern művészet diagramja, In. *Cubism and Abstract Art*, Museum of Modern Art, New York, 1936.

⁴ Kállai Ernő: *A természet rejtett arca*, (sajtó alá rendezte, utószó, Szij Rezső), Szenci Molnár Társaság, Budapest, 2001.

univerzummal, mint az általa felületesnek tartott realizmus. Egyfajta romantikus panteista tendencia folyamatos jelenléte rajzolódik ki a modern festészetben, melyet Kállai finom érzékkel vázol fel, s melyet az új biológia (Neue Biologie) különböző irányzataival vet össze. Ezen összehasonlítás ellenére Kállai nem biológusként foglalkozik az új biológia darwinizmus utáni idealista hajtásaival, hanem azokat a tendenciákat és dokumentumokat vizsgálja, amelyek szembeállíthatóak a 19. század pozitivista, racionalista, materialista világképével. Kállai és a 20. század első felének monista panteizmusa középpontjában az ősfoma keresésére irányuló kísérlet áll, mely ily módon modernista tendenciaként is értelmezhető.

GALÉRIA A 4 VILÁGTÁJHOZ
Simmelweis-utca 1. Bejárat a Misztótfalusi könyvesboltból

Megnyitó kiállítás

ÚJ VILÁGKÉP

Az absztrakt és szürrealista művészet szellemi kapcsolatai a modern természettudománnyal, technikával, építészettel.

Magyar és külföldi művészek alkotásai, mikro- és röntgenfelvételek, mérnöki rajzok, grafikonok.

Megnyitás: február 2-án, vasárnap 11 órakor.
Megtekinthető belépődíj nélkül február 23-ig bezárólag
hétköznap 10–17, vasárnap 11–14 óráig.

Egyidejűleg megjelent:

A TERMÉSZET REJTETT ARCA

Kállai Ernő tanulmánya 22 képpel.
Ára 12 forint. „Misztótfalusi” kiadás.

In. Kállai Ernő: *Művészet veszélyes csillagzat alatt*,
Válogatott tanulmányok, Corvina, Budapest, 1981.

Ernst Haeckel⁵ materializmust kritizáló német biológus-filozófus sokat idézett szerző már a szecessziós művészek részéről is. Haeckel felfigyelt rá, hogy korának legnagyobb természettudósai át vannak hatva attól a bizonyosságtól, hogy a világegyetem alakjának és sorsának egy lelkes teremtmőerő szab irányt és törvényt. Úgy vélte, a kristályoktól és sejtektől a bolygóig s a spirálisan örvénylő csillagködökig ugyanaz az alapszerkezet, érvényesül mindenben. A Kállai által használt „lelkes sejt” metaforája is erre a struktúrákban működő teremtmőerő vonatkozik.

Hosszabb ideje foglalkozom a magyarországi késő-szecesszió, modernizmus egy izgalmas tehetsége, Mokry-Mészáros Dezső (1881-1970) művészetével; az ősfoma keresés kapcsán az 1920-as, 30-as években festett prehistorikus tematikájú műveit vettem vizsgálat alá. Haeckel: *Kunstformen der Natur* című kötete rá is nagy hatást gyakorolt, ezen kívül fontos megemlíteni Edgar Dacqué: *Urwelt, Sage und Menschheit* című könyvét, melyet naplója⁶ tanúsága szerint ismert és olvasott. Lambrecht Kálmán: *Az ősvilágok hangulata* című, Mokry prehistorikus műveiről írott cikkében is Dacqué említett könyvére hivatkozik analógiaképpen.⁷ Ezen könyv illusztrációi között megtalálhatjuk Mokry őslényeinek közvetlen, természetesen fantáziája által némi képp átszabott képi előzményeit. A sárkányembereket is kutató paleontológus alapvetően spekulatív, áltudományos könyve számomra az ősfomakeresési kísérletek vizsgálatakor került előtérbe, s azokat a szövegrészleteket vettem vizsgálat alá, melyekben eszmei potenciálról, belső szükségességéről, ősfomáról, entelechiáról ír. Mokryt mindebből valószínűleg az érdekelte leginkább, miképp vonatkoztatható mindez a festői és plasztikus jelekben felfedezhető ősfomákra.

Dacqué azt a darwini fejlődéselmélettől eltérő felfogást képviseli, hogy az ember nem vége, utolsó tagja a fejlődésnek, hanem ősképe (Urbild). Ebből az ősképből fejlődtek ki az idők folyamán az állati világ különféle típusai. Dacqué és Mokry munkásságának kapcsolódási pontjai az ősfomat illető dilemmán túl etikai oldalról is megközelíthető: Dacqué munkáit is jellemezi „az emberi őshagyományok tiszteletben tartása és az a törekvés, hogy ezeket az ősi emberi hiedelmeket, ezt a hagyománykincset értelmezze és kifejtse, összhangba hozza a mai paleontológia megállapításaival.”⁸ Dacqué gondolat-

⁵ Ernst Haeckel: *Kunstformen der Natur*, Leipzig und Wien, Bibliographische Institut, 1904.

⁶ Mokry-Mészáros Dezső naplója, kézirat, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Művészettörténeti Intézete, Adattár, MDK-C-I-39

⁷ Lambrecht Kálmán: *Az ősvilágok hangulata*, *Budapesti Hírlap*, 1930. január 12.

⁸ Gerencsér István: Dacqué, Edgar: *Die Urgestalt. Der Schöpfungsmythus neu erzählt*. Leipzig, 1940. Insel Verlag. 1901. In: *Athenaeum – Új folyam*, kiadja a Magyar

menete nem idegen a vallásfilozófiától, és a világmindenség kozmikus szemléletétől, melyre nagy hatást gyakorolt az ősi keresztény hagyománykincs, a keresztény gnózis, elsősorban Jakob Böhme misztikus bölcslete, Leopold Ziegler⁹ gondolatvilága. A Dacqué-i gnózt jellemzi „valami fojtott, szinte feszítőerejű átfűtöttség, de ugyanakkor kegyelet az emberiség hagyományai-val szemben és az emberi vágyak iránt érzett mélységes részvét.”¹⁰ Úgy véli, a teremtett világ nem tudja tartani azt a poláris ritmust, ami az ősi harmóniának alapja. Ebből a bomlásból fejlődött ki az ellentétpárok feszülése következtében az emberiség, az egész világ fejlődéstörténete. Ennek a fejlődésnek törvényei vannak, melyet állandó specializálódás jellemez, ám egyúttal mind erősebb szétesés is. Ez a specializálódás az őskép eltűnésének veszélyével, pusztulásával fenyeget, melynek megóvása Dacqué munkásságának központi problémája. Ilyen módon a prehistorikus korszakra, őskorra vonatkozó vizsgálódások, az őskép keresés, akárcsak Mokry esetében, a humánus örökségének egyik lehetséges formája is.



Korallszivacsok a felső devon tengerben.
Rekonstrukció R. Ruedemann nyomán.
In. Lambrecht Kálmán: *Az ősemlék elődei* (Az ősszállatok)
Dante Kiadó, 1927.

Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság, Szerk.: Révay József, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1942. 92-94.

⁹ Elsősorban: Leopold Ziegler: *Gestaltwandel der Götter*, 1-2. kötet, 1922.

¹⁰ ü.ő. 93.



Mokry-Mészáros Dezső: Élet idegen planétán XII, 1910. Karton, színes tus, tempera, lakk, 24×31 cm. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, ltsz.: 78.180.

Fotó: Kulcsár Géza

Az új biológia mellett az ősfoma fogalmát az új lélektan is vizsgálta ekkoriban, elsősorban azokat az érveket, melyek szerint a lélek tudattalan, de teremtő erejű, ősi, eredendő hatékonyság.

Erre az időszakra tehető Raoul Francé vitalista biologizmusa, a nála megjelenő entelecheia fogalom, és az életfolyamatok mindent átható, egységes ritmusáról szóló elképzelése, továbbá Hans Prinzhorn¹¹ újdonságnak számító élettudománya, melynek központi gondolata test és lélek egysége. A felsoroltakból össze állt továbbá egy új, a konstruktivizmusnál organikusabb életmód és életfilozófia is.

Mokry-Mészáros Dezső szempontjából fontos, hogy az ősfoma keresési kísérletek, a természet csíraszerű struktúráinak kutatása összekapcsolódott a mikro és röntgenfelvételek, őslénytani kutatások eredményeit dokumentáló felvételek kutatásával, azok látványa iránti rajongással, mely jelenség a képzőművészetre is ösztönzőleg hatott. Mokry mikroszkopikus sorozatának készültek az egyetemes művészettörténetnek ikonikus, ám egymástól földrajzilag távol dolgozó olyan művészei, mint Kupka, Kandinszkij, Malevics az „ideának” próbáltak vizuális formát adni. Kupka 1911-től érdeklődött a növényi formák és a biológia legfrissebb eredményei iránt, lírai absztrakt képein burjánzó, sarjadó sejteket láthatunk. Ő és Kandinszkij is úgy vélte, hogy a művészetnek túl kell mutatnia a jelenségek szféráján, és ezt elhagyva egy felsőbb igazsághoz jutnia. (Lásd a teoretikus munkák beszédes címeit, pl.

¹¹ Hans Prinzhorn: *Leib-Seele-Einheit: ein Kernproblem der neuen Psychologie*, Potsdam, Müller & Kiepenheuer, 1927.

Kandinszkij: *Szellemiség a művészetben.*)¹² A vitalista monizmus és romantikus panteizmus a Bauhaus konstruktivizmusát sem hagyta érintetlenül.¹³

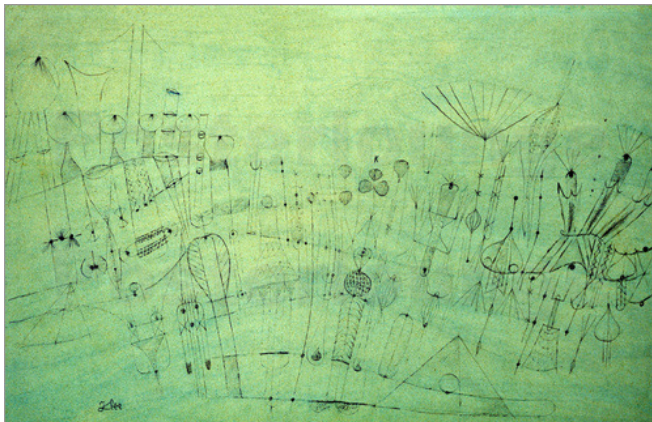
Az élet ősjeleinek kutatásához a legtöbb impulzust Klee és Kandinszkij adta, mindkettőjükre hatottak a különféle vitalista és monista tanok. Klee 1924-es jénai előadásában szintetizálja azokat a fogalmakat, melyekről az eddigiekben szó esett: a mikroszkópia, paleontológia számára olyan területek, melyek az emberi tudatot az ősmély (Urgrund) felé hajtják. Mi is ez az ősmély, az „Urgrund”? Paul Klee feleségéhez, Lilyhez írt levele megvilágosító erejű ezzel a kérdéssel kapcsolatban, és segítségemre volt Mokry mikroszkopikus, valamint prehistorikus képeinek értelmezésében:

„Ha nagyon igyekszünk, bizonyos képeken felfedezzük, hogy ez vagy az az ősförmára utal. Néha azonban roppant távolság választ el minket az ősképszerűtől. Gyakran látunk egyszerűen értelmezhető formákat: levélszerűeket, virágszerűeket, állatokra és emberekre emlékeztetőket, építmény jellegűeket, mesterséges vagy akár technikai alakzatokat, földieket, légieket, szilárdakat. Ezek bizonyos karakterisztikummal rendelkeznek, vagyis az ősképszerűség rekonstrukciói. Az Én is aktív szerepet játszik még, nem csak az ősképszerű: tükröződik és keresztülmegy distanciákon. Az aktív Én, mely vonatkozásba kerül az ősképpel, beavatkozik a dologba, esetleg olyan körülmények között, melyeket az Én máshonnan fogad be. Még a legabsztraktabb műveken is érezhető az ősképszerűhöz fűződő szál. Mindenesetre a tapasztalás egy specifikus fajtájára van szükség. Néha azonban már az első pillanatban átdereng az elvonatkoztatottságon az őskép. A növényi képződményekben olykor önmagunkra lelünk.”¹⁴

¹² Vaszilij Kandinszkij: *A szellemiség a művészetben*, (Ford. Szántó Gábor András), Budapest, Corvina, 1987.

¹³ Lásd Kepes György: *A világ új képe a művészetben és a tudományban*, (Ford. Széphelyi F. György), Budapest, Corvina, 1979. és Moholy-Nagy László: *Az anyagtól az építészetig*, Otto Stelzer, Hans M. Wingler és Vámosy Ferenc utószavaival; (Ford. Mándy Stefánia), Budapest, Corvina, 1972.

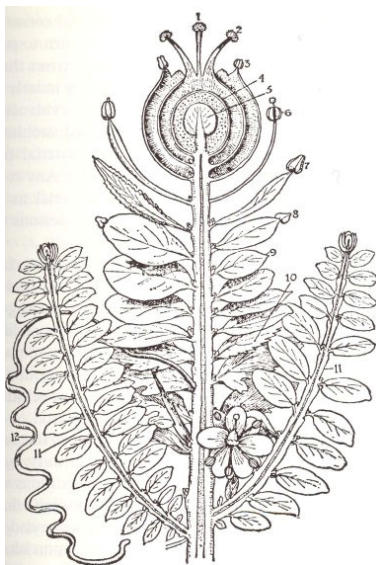
¹⁴ Felix Klee: *Briefe an die Familie. Cologne, 1979. Lásd Paul Klee 1930 szeptember 4-én Lilyhez írt levelét.*



Paul Klee: *Prehistorikus növényzet*, 1920, papír, rézmetszet, mgt.

Az ősképiség kérdésével, alak és őskép viszonyával, valamint annak kitágított relációival (ember és kozmosz közötti viszony kutatásával) foglalkozott Goethe alaklattal kapcsolatos íásaiban, melyek a 20. századi biológia ösztönzőjévé váltak, és a képzőművészetre is nagy hatást gyakoroltak. Az idézett Klee levél fogalmi apparátusának megértéséhez, a Mokry művek ez irányból történő esztétikai értékeléséhez Goethe morfológiájáig kell visszanyúlnunk. Goethe *A Növények alakváltozása* című versében az ősképpel kapcsolatban ilyen gondolatokat fogalmaz meg: „Minden idom rokon itt, más-más mégis valamennyi,/ s így titkos törvényt, isteni-ritka talányt/ rejt e csoport.” „Egyszerűen szunnyadt az erő a csírában; egy őskép/ szunnyadt benne.” „Megmaradt egyszerű képe az ő első tüneménynek,/ így fordul a növény létben elő a gyerek.../ Lásd meg, a természet mindannak, mit belül élünk,/ hány új, más alakot bont ki.”¹⁵

¹⁵ Johann Wolfgang Goethe: *A növények alakváltozása* (Ford. János István.), In. u.ő. *A növények metamorfózisa, Pisztráng Kör, 2005.*



Az ősnövény ábrája.

Goethe, J. W. (1790): *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* Gotha: Ettinger

Goethe felfogásában kialakul egy olyan lény ideája, melynél minden rész a másikat élteti, és minden részletet egy-egy princípium hat át. Ezt a lényt Goethe úgy képzelte el, hogy időben folytonos változásoknak van alávetve, de a változások minden fokán mindig csak ugyanaz a lény nyilvánul meg, ami a változásban magát állandónak, tartós létezőnek tudja. Az eleven lény ideája nem egy organizmusra vonatkozik, hanem az egész univerzumot egy ilyen élőlénynek képzelte el. Alkimista kísérletekkel akarta bizonyítani az egész univerzumot átható princípium jelenlétét az anyagban, *Természet* című, Rudolf Steiner által sokat idézett 1780 körüli írásában pedig egy olyan lény eszméjéről ír, mely folytonos átalakulásban van, és eközben mégis ugyanaz marad. Ezzel párhuzamosan a növények sokaságában az egyetlen ősnövényt kutatja a Karl August nagyhercegtől ajándékba kapott kertben, melyben mohákat és zuzmókat szaporít. Megismerkedik Linné írásaival, akinek ekkoriban szintén az volt a törekvése, hogy rendszert vigyen a növények ismeretébe. (Ugyanekkor Rousseau is végzett botanikai kísérleteket.) Goethe Célja, hogy az állandót, az őszformát, mellyel a természet mintegy játszik, mara-

dandó képpé alakítsa.¹⁶ (Goethet nem tekinthetjük Darwin előfutárának, mert Darwin az ősfórmával nem foglalkozott, csupán az organizmusok egymásra gyakorolt kölcsönhatásával.) Maga is készített növényi rajzokat, melyekkel kapcsolatos célja az volt, hogy a rajzolás folyamata közben a metamorfózis alapfogalmához egyre közelebb jusson.

Paul Klee¹⁷ 1921-től a weimari Bauhaus tanáraként ugyanabban a kertben sétálgatott, ahol egykor Goethe. Abban a parkban, ahol Goethe elkezdte kidolgozni a növények alaktanáról szóló elméletét, dolgozta azt át Klee szisztematikusan a Bauhaus formában. Egy egész kis Wunderkammere volt otthon, melyről fia, Felix Klee¹⁸ leírásából tudunk.

Száritott növényeket gyűjtött¹⁹, és alkímista laborjában mikroszkóppal tanulmányozta a természet rejtett arcát. Goethe ősképekkel kapcsolatos tapasztalatait szintén természettudományos tevékenysége közben szerezte, és a növények alaktanáról szóló írásaiban fejtette ki. A természet kusza formáiból látás útján kívánta kibontani azokat az ősképeket, amelyek minden jelenség alapjául szolgálnak. Számára a megismerés eszköze a szellemi ítélőerő, amely a dolgok sokféleségében meglátja a tipikusait és azt alakzatként fejleszti ki. Az ősképek tulajdonképpen hasonló formák sokrétű jelenségek körének középpontja. 1787-ben azt írja Herdernek,²⁰ hogy ezzel a kulccsal, a fellelt ősképpel végtelen számú növényt lehetne kitalálni, amelyek, jóllehet, nem léteznek, de létezhetnének, és nem lennének festői vagy költői árnyékok, hanem meglenne a belső igazságuk. Goethe és Klee is foglalkozott a genetikai eljárás, genetikai feldolgozás követelményével, vagyis a tulajdonképpeni kimerítés fokozatainak való átmenettel, mely révén egy alakzat lassacskán felfoghatóvá válik és reprodukálható lesz. Bár nem tudok olyan életrajzi adalékról, mely azt támasztaná alá, hogy Mokry-Mészáros Dezső ismerte Paul Klee munkáit, vagy foglalkozott Goethe növények morfológiájával kapcsolatos írásaival, mégis párhuzamosságokat vélek felfedezni alkotómódszereinkben, filozófiájukban: mindhárman vitalisták, az őállapot (ősjelenség, ős-

¹⁶ Ezzel kapcsolatban lásd: William Bown: 'Flowers start from a single gene' In. *New Scientist*, 1991. július 6, Vol. 131. No.1776

¹⁷ Klee botanikai vizsgálódásaival kapcsolatban az alábbi kötetet használtam: Werner Haftmann: *Paul Klee: a képi gondolkodás útjai* (Ford. Szántó Tamás), Budapest, Corvina, 1988.

¹⁸ Felix Klee: *Paul Klee élete és munkássága, hátrahagyott feljegyzések és kiadatlan levelek alapján*, (Ford. Tandori Dezső), Budapest, Corvina, 1974.

¹⁹ ld. *Vier gepreste Pflanzen*, 1931, Sammlung Felix Klee, című művét

²⁰ *Briefe Goethes, und der bedeutendsten Dichter seiner Zeit an Herder*, herausgegeben von Herder, aus Herders Nachlaß, Frankfurt am Main, Meidinger Sohn und Comp, 1858. www.babel.hathitrust.org

növény, őskő, „az őseredeti reprodukivitásba vetett hit”,²¹ a tovább már nem egyszerűsíthető egyszerűség) keresése jellemzi kutatásaikat. Mindhármukat foglalkoztatták az ősjelenségek; azok a legvégső dolgok, amelyek még meg- tapasztalhatóak. A prehistorikus érdeklődés tematikailag is meghatározza munkásságukat: Kleenek a huszas évek prehistorikus növényekről készült munkái (pl. *Praehistorische Pflanzen*, 1920), Goethe ősnövényekről készített tanulmányai, és Mokry *Idegen világ* sorozatának mikroszkopikus, vízi növényekre emlékeztető lényei, majd később a prehistorikus sorozat fiktív ősnövényzete, állatvilága az alaktan, a morfológiai érdeklődés irányából közelíti őket egymáshoz. Képszerkesztési eljárás szempontjából Klee és Mokry művészetét rokonítja a növekedés benyomását keltő alakzatok ritmikus egymásra épülése. A növényyszerű, burjánzó formák (pl. Klee: *Táj sárga madarakkal*, 1923 és Mokry-Mészáros *Dezső Élet idegen planétán*, vagy *Idegen világ* ciklusa) Goethe építészettel kapcsolatos megállapításait idézik, miszerint azok az alkotó alapelvek, amely szerint a természet cselekszik, a művészetnek is alapul szolgálnak. Ezért nevezi Itália építésze láttán „második természetnek” azt, hiszen az építészet számára a természet konstruktív tevékenységének folytatását jelenti, illetve a szobrászat, festészet, építészet mestersége olyan, mint az ásványtannal, növénytannal és állattannal való foglalkozás.

Goethe után több, mint 200 évvel, 1901-ben Paul Klee is Olaszországba utazik, ahol az ottani építészet láttán hasonló megfontolásokra jut. Ott válik számára magától értetődővé a részek egymáshoz, valamint az egészhez való viszonyának szemmel látható kiszámíthatósága, mely egyéb mesterséges és természetes organizmusok egymáshoz való viszonyának felel meg. Felmerül benne a Goethétől már ismerős gondolat, hogy az emberi szellem teljesen absztrakt alkotása ugyanazokat a formákat követi, mint az alkotó természet tárgyi alkotása. Rájön, hogy a természet szerves gazdagságának részletei egy strukturális törvényre utalnak vissza, és a legapróbb levélkében is megismétlődnek az általános törvényszerűségek analógiái. Kutatásomnak ezen a pontján említem meg D'Arcy Thompson *On Growth and Form*²² című 1917-es biológiai formákról szóló klasszikus művét, mely nem sokkal később szintén rámutat a formák belső szerkezete és külső tulajdonságai közti összefüggésekre, s azt matematikai törvényszerűségek megfigyelésével támasztja alá.

²¹ Lásd Goethe Zelternek írt levelét 1827-ből, In. Édith Zehm: La correspondance Goethe-Zelter : de l'écriture privée à l'écrit public, In. *Revue germanique internationale* 12, 1999. <http://rgi.revues.org/742>

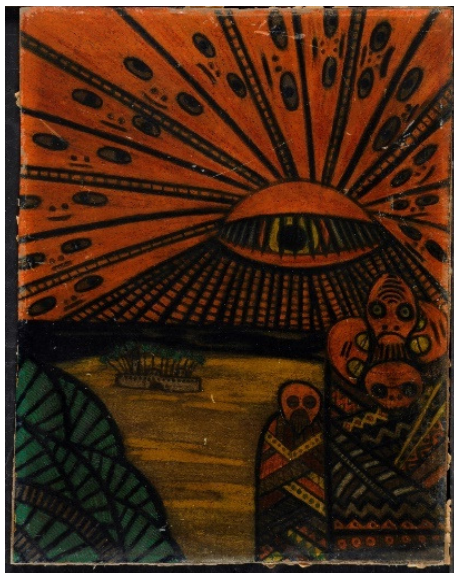
²² D'Arcy Thompson: *On Growth and Form*, Cambridge University Press, 1961. Köszönöm Seregi Tamásnak, hogy felhívta rá figyelmemet.

Összegezve tehát: a tipikus, az őskép egy olyan alakzat, mely hermetikusan van a dolgokba zárva, és felületes látással (ahogyan Klee nevezi, optikai, fizikai látással) nem ismerhető meg. Optikai látással csak a felület jeleníthető meg, de az a struktúra, ami lényeges, az optikai perspektíva által el van takarva, és látható eredménye csak a művész által nyerhető. Ha ehhez nem megfelelő az optikai látás, akkor mégis hogyan képes minderre a művész? Olyasmiről beszél itt Klee, amit Goethe szemlélő ítélő erőnek, vagyis a látás egyfajta beható szellemi erejének nevez. Az „örök nyugalomban és dicsőségben” szituáló ősfomák mögött egy számunkra rejtett világ van. Az elrejtett valamit, az ősfomat birtokolni nem, csupán szemlélni lehet. A tárgy belső átlényegítő szemlélése, a nézés, mint a „szellemi és a testi szem állandó, élő egységének létrehozója újabb tematikai párhuzamosságot von Mokry és Klee művészete között. A prehistorikus, történelem előtti, ősnövénnyektől burjánzó táj felett lebegő szem motívum Paul Klee: *With the Eagle* című, 1918-as képén analógiát képez Mokry azon húszas évekbeli, prehistorikus témájú munkáival, melyeken a bambán legelésző őssálatok fölött hasonló szem néz le az égről. Goethe *Színtan*ának Paralipomenája²³ is foglalkozik a szem motívummal. Úgy véli, a szemben kívülről a világ, belülről az ember tükröződik, a belső és a külső totalitása pedig a szem által jön létre. Ez a szem nem a láthatót adja vissza, hanem láthatóvá tesz. Nem reprodukív, hanem produktív.



Paul Klee: *With the Eagle*, 1918, Paul Klee Foundation, Bern.

²³ Johann Wolfgang Goethe: *Színtan* (a teljes "Didaktikai rész"), (Ford., az előszót és a jegyzeteket írta Hegedűs Miklós), Budapest, Genius, 2010.



Mokry-Mészáros Dezső: *Sugárzó nap-szem egy idegen bolygón*
(*Serie IV Mysterium*), 1916, mgt.

Kleenél a szem élménye az emlékezés szűrőjébe kerül, és anyaga egyre finomabbá válik. Ez a tudattalanban való fürdőzés, alámerülés Goethe számára is fontos lépés a tipikus, az ősfoma megtalálása felé vezető szellemi úton, amikor arról beszél, hogy minden, amit felfedezünk, már réges régen kialakult, és váratlanul, villámsebesen termékeny ismeretre vezet.

Az emlékezés szükséges ahhoz, hogy távolabbról lássuk a dolgokat, és eljussunk végső általánosságuk felismeréséhez. Gondoljunk arra, hogy ugyanebben az időszakban foglalkozott Bergson az emlékezettel, és Aby Warburg az emlékezet történelemben munkáló mitikus erejével. Klee úgy beszél az emlékezetéről, mint ami megszűr, kiválaszt és egyszerűsít, továbbá mint aminek mítoszteremtő hatalma van, vagyis olyan távolságba tolja a dolgokat, amely absztrakt távolság jelszerűvé növeszti alakjukat.

De az emlékekkel még nincs elintézve minden. A pszichikus automatizmus szürrealista technikája olyan értelmi összefüggéseket is képes feltárni, amelyre az értelmi jelenségekkel bánó gondolkodásmód nem képes az ősképfelidézése érdekében. Mokry és Klee fantáziatájukat ábrázoló tájképei kiszűrrik a táj tipikus elemeit az emlékezet révén, majd kitalálnak egy új

alakzatot. Felismerik egy alakzat struktúráját, lefordítják képpé, így téve azt költőivé és imaginatívvá.

S most végül nézzük meg a gyakorlatban, hogy az ősfoma miként jelenik meg Mokry művészetében, s vizuálisan milyen alakzatok képében manifesztálódik. Akárcsak Klee, az ősfomat eleinte Mokry is burjánzó ornamentekben, mikroszkopikus lények vonagló, pulzáló alakzataiban találta meg. Ezt követően Klee kalligrafikus jelekké redukált ősi világok ábrázolásában fedezte fel az ősfomat, s ezzel párhuzamosan Mokry is az ősi világ fiktív leképezésében vélte megtalálni azt.

Klee esetében ez 1925-től ritmikus vonalak pszichografikus monológjaiba tevődik át (pl. *Bolond transzban*), melyek szinte koreográfia lépésekként is olvasható képek formájában manifesztálódnak. Az ősfoma²⁴ a harmincas évektől Mokry számára is a kalligrafikus jelekkel való kísérletezést jelent, ekkortól kezd el ugyanis behatóan foglalkozni a rovásírással, a tibeti és kínai betűjegyekkel, valamint azok díszítő ornamentekként való felhasználási lehetőségeivel. Ilyen módon a paraszti világ felé való fordulás, a naiv hatásúvá redukált képépítkezés az alkotói pálya utolsó szakaszában szintén a legtisztább forma, az ősfoma keresésére irányuló törekvésként fogható fel. Ő is eljut arra a felismerésre, mint Klee: az ősfoma a lehető legegyszerűbb módon válik láthatóvá, még hozzá az emlékezés szűrőjén keresztül, hisz az emlékezet, azáltal, hogy absztrakt távolságba helyez, egyúttal jelszerűvé, ősfoma szerűvé alakít.

²⁴ Troll: *Gestalt und Urbild. Grundgedanken der organischen Morphologie*, Halle, 1942.

AZ ELRABOLT EMLÉKEZET A RÁKOSI-KORSZAK TÖRTÉNELMI FILMJEI

PÓLIK JÓZSEF

*„A történelmünk poshadó mocsár volt,
benne a nép százig merülve gázolt,
cipelve bankárt, arisztokratát.
Leráztuk őket már és sebeinket
begyógyítva, partra vezetett minket
a dicső Szovjetunió, s a Párt.”*

Kuczka Péter: Alkotmányunk van!¹

A SZOCREÁL FILMMŰVÉSZET „SZAKÁCSKÖNYVE”

Ezt írja André Bazin *De Sica, A rendező* című tanulmányában az olasz neorealizmusról: „A művészetben a realizmus elve miatt van egy megoldandó esztétikai paradoxon. A valóság hű reprodukálása nem művészet. Mindenki azt mondja, hogy a művészet választás és interpretálás. Ezért mind a filmművészetben, mind a többi művészetben a »realisták« arra törekednek, hogy valamivel több valóságot vigyenek be az alkotásba; de ez a valóságtöbblet csak – többé-kevésbé hatásos – eszköz volt a teljesen elvont drámai, erkölcsi vagy ideológiai mondanivaló szolgálatában. Az olasz neorealizmus eredetisége a korábbi főbb realista iskolákkal és a szovjet iskolával szemben éppen az, hogy *nem rendeli a valóságot valamilyen a priori nézőpont alá* [kiemelés – P. J.]”² Ha Bazin állítását megfordítjuk, megkapjuk a Rákosi-korszak szocreál filmművészetére jellemző *sematizmus* definícióját. Eszerint a sematizmus a „realizmus elv” *szélsőséges megnyilvánulása*, amely valóságtöbblet helyett *valósághiányt* produkál, mégpedig úgy, hogy az ábrázolás céljául kiválasztott és interpretált valóságot valamilyen a priori nézőpont alá rendeli. A sematizmus, mint a szocreál iránymutató tendenciája nem a valóságból vezeti a cselekményt, a képi és hang megoldások együttesét, hanem egy készen kapott, *totalitárius igények* szerint formált világtér értelmezésből (valamilyen erkölcsi elvből, ideológiai tézisből, politikai üzenetből). A Rákosi-korszakban ez a státusa szerint normatív, hatóköre szerint

¹ *Szabad Nép*, 1949. augusztus 10.

² André Bazin: *Mi a film?* Osiris K., Budapest, 1995. 423. Hollós Adrienne fordítása.

pedig univerzális világértelmezés a *sztálinizmusban* gyökerezik. A nacionál-bolsevik ideológia táplálja *irányelvekkel* a filmgyártást, ez határozza meg a készülő művek „szellemiségét”. A látszólag ajánlott, valójában kötelező irányelvek, *sémák* használatára kényszerítik az alkotókat: a társadalmi és történelmi folyamatok autonóm megismerése és a megértett jelenségek művészi reprodukálása (analitikus mimézise) helyett.

Ha megvizsgáljuk az 1948 és 1953 között készült magyar játékfilmeket, azt látjuk, hogy a tények és tapasztalatok helyére állított sémák – filmről filmre ismétlődő képi és dramaturgiai megoldások – puzzle-elemek módjára kiegészítik egymást: *kirajzolódik belőlük egy sajátos, a korszak hidegháborús légkörét tükröző, a múltba és a jövőbe egyaránt egy társadalmi utópia szűrőjén keresztül tekintő világkonstrukció.*³

Ez a világkonstrukció, mint reprezentáció – utópikus jellegénél fogva – nem azt tükrözi, ami van, hanem azt, ami *lehetne*: nem „skolasztikusan, élettelenül”, „objektív realitásként”, „hanem a maga forradalmi *fejlődésében* ábrázolja a valóságot” [kiemelés – P. J.].⁴ Ez a „fejlődés” a korszak filmjeiben egyet jelent az ipari termelés fokozásával, a mezőgazdaság kollektivizálásával, a munkaerő tartalékot jelentő fiatalság militáns nevelésével, az állam ellenségeinek gyűlöletével, vagy éppen az aszketikus életszemlélettel – egyet jelent a politika elvárásaihoz alkalmazkodó – torzító – valóságábrázolással.⁵ 1948 és 1953 között nem autonóm művészek, hanem az MDP irányelveit követő, elkötelezett „ipar”-művészek dolgoznak a filmgyártásban, akik tudják: akkor alkotnak „jó” műveket, ha elutasítják a „közvetlenséget”, az „eszme nélküliséget”, a „művészi gesztusnak nyelvi közvetítés, eszmei-politikai kontroll nélküli igényét a totalitásra”.⁶

Az MDP a filmgyártás államosításával, a cenzúra megszervezésével, továbbá az egyéni és állami „alkotóterv” erőszakos összehangolásával biztosí-

³ Ez a világkonstrukció 1. az egyén és a valóság között áll, sőt agresszív módon befurakszik oda; 2. a tények és jelenségek objektív leképezéseként, mimetikus reprezentációjaként dicséri magát – azzal kérkedik, hogy olyan közel áll a valósághoz, amilyen közel csak egy kép állhat.

⁴ A. A. Zsdanov: *A művészet és filozófia kérdéseiről*. Szikra Kiadó, Budapest, 1952. 79. Gyáros László fordítása.

⁵ Annyiban „megtévesztőek e filmek, hogy funkcionális iparművészeti jellegük ellenére is hangsúlyozottan a realizmus, s így az autonóm műalkotás mimikrijét felöltve készültek, tehát olyan formai jegyekkel vannak felruházva, amelyek – szerzőik szerint – azokat legalábbis hasonlatossá tehetik a művészet hasonló modorban készült, valódi gyermekeihez.” György Péter: Öntudat és lázálom. In: *Az elsülylyedt sziget*. Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1992. 78.

⁶ Rényi András: „Vihar előtt.” A történelmi festészet, mint a sztálinizmus képzőművészetének magyar paradigmája. In: *A művészet katonái. Sztálinizmus és művészet*. Corvina Könyvkiadó, Budapest, 1992. 41.

totta az „egyértelmű” *tartalom* uralmát a „sokértelmű” *forma* fölött. De az alkotási folyamat belső egységének megszüntetése – két szakaszra bontása⁷ – *harsány, groteszk, giccsbe hajló* sematizmust eredményezett a történetvezetésben és a karakterábrázolásban éppúgy, mint a képi és zenei elemek használatában. A minőségromlás nem kerülte el a filmek hitelességért aggódó politikusok, a tartalmi irányelvek kiötlőinek figyelmét sem. Révai József, népművelési miniszter, magát hibáztatta 1951-ben amiatt, hogy az új magyar filmművészetben sajnálatos módon „a témák mechanikus ismétlődése” figyelhető meg:

„Bevallom, egy bizonyos vonatkozásban ebben én vagyok a ludas. Két évvel ezelőtt valamelyik cikkemben arról beszéltem, hogy az írók ábrázolják a magánéletet is és felvettem példaként – de isten látja lelkemet csak példaként vetettem fel –, hogy az új embernek és az új életnek érdekes konfliktusa férfi és nő egyenlőtlen fejlődése a házasságban. De eszem ágában sem volt, hogy ezzel évekre szóló alkotói utasítást adjak dráma- és forgatókönyv íróinknak. Én voltam leginkább meglepve, amikor futószalagon érkeztek a majdnem pontosan hasonló témák, amelyekben az alapkonfliktust mind egy kaptafára húzták. A magánélet ábrázolása – együtt a szocializmust építő ember közéleti tevékenységével – korántsem azt jelenti, hogy valamiféle szakácskönyv-módszer szerint, kilóra vagy dekára adagolva és összekeverve kell ábrázolni az új embert: végy 5 deka munkaversenyt, 3 deka szerelmet, 5 deka szabotázst, 3 deka házassági konfliktust, tedd az egészet egy lábasba és keverd össze. Ebből a keverékből az élet gazdagságának ábrázolása – sohasem lesz!”⁸

Az önkritika ellenére Révai később mégsem tudja megállni, hogy ne bővítsé új receptekkel az étvágytalan magyar filmművészet „szakácskönyvét”:

„Nincs még olyan filmünk, amely igaz, gazdag képet adna a falu szocialista fejlődéséről, nincs egyetlen filmünk még, amely öt éves tervünk valamelyik nagy alkotásával foglalkoznék, nincs egyetlen filmünk, amely a magyar munkásság hősi múltját és még szebb jelenét ábrázolná. Kell film a munkásifjúságról, amely dolgozik és tanul és új intelligenciává fejlődik; úgy kellene film, mint egy falat kenyér bányászaink munkájáról; kellene film arról, hogyan küzd meg a régi önzés szelleme a

⁷ A szocreál alkotói folyamat két szakasza: 1. a készülő mű tartalmi jelentésének előzetes tisztázása [ideológiai munkafázis]; 2. formai kivitelezés [művészi munkafázis].

⁸ Révai: Színház és filmművészetünk kérdéseiről. In: *Kulturális forradalmunk kérdései*. Szikra Könyvkiadó, Budapest, 1952. 82.

munkásban a szocialista tulajdon és a szocializmus érdekében végzett munka új szellemével; kellene film annak az ábrázolására, miért rossz, hogy – mint Rákosi elvtárs kifejezte – megesszük a jövőnket.”⁹

Azt, hogy milyen nehéz helyzetben voltak a korszak autonómiára vágyó, az autonómiáért olykor harcolni is kész művészei, jól mutatja egy másik szövegrészlet – ugyancsak Révaitól. A *Megjegyzések egy regényhez* Déry Tibor *Felelet* című regényének „végzetes” hibáit elemzi. „A *Felelet* vitájában – írja Révai – a könyv bírálóival szemben Déry kijelentette, hogy »az író igyekszik megvédeni azt a jogát, hogy arról írjon, amiről ő akar.« *De a mi világunkban az írónak ez a »joga« nincs meg.* Ennél sokkal több a joga: szabadon megírhatja az igazságot, de csak az igazságot” [kiemelés – P. J.].¹⁰ Azt viszont, hogy mi az igazság, Révai szerint nem a művész határozza meg, hanem a művész fölött álló politikus, a történelem mozgását érzékelő ideológus, aki – ha tehetsége engedné – a művész helyett maga írná meg annak pártos szellemű művét: vagyis azt tenné, amit Caravaggio képén az *ideológia anyyala*, aki van olyan figyelmes, vagy inkább óvatos, hogy az égből alászállva *maga* közli az evangélistával, mit és hogyan kell feljegyeznie Jézus életéről. Révai kritikája egy írói magatartás ellen irányul, amely szemet huny a tény felett, hogy a művészet a politika *eszköze* – ugyanúgy, mint Platón államában:

„Mi nem adunk menlevelet és »szabadságot« az írónak az élet igazságának eltorzítására. Nem ismerjük el azt az esztétikai tételt, hogy az író »ízlése és ítélete« a legfőbb kritériuma annak, mit és hogyan kell megírnia. Az író ízlése és ítélete lehet ellentétes is a nép, az állam, a párt ítéletével és érdekeivel.¹¹ Nem a népnek és az államnak kell az író ízléséhez és ítéletéhez igazodnia, hanem az írónak kell munkával és tanulással eggyé válnia a szocializmus építésének érdekeivel.”¹²

A Rákosi-korszak filmjei azt tanúsítják, hogy a Magyar Nemzeti Filmgyártó Vállalat művészei és szakemberei „eggyé váltak” a párt „ítéletével” és „érdekeivel”. Mégis: többről van itt szó, mint egyfajta általános propagandáról, amely a szocializmus építésére buzdítja a nézőt a szórakoztatás leple

⁹ Uo. 85.

¹⁰ Uo. 147.

¹¹ A felsorolás alapján úgy tűnik, mintha a nép „ízlése és ítélete” fontosabb lenne az állam és a párt „ízlésénél és ítéleténél”, mintha az utóbbi csak az előbbi elvárásait képviselné és tolmácsolná a művészek felé. A helyes sorrend azonban fordított: a párt és az állam „ízlése és ítélete” előbbre való volt a Rákosi-korszakban, mint a társadalomé.

¹² Révai József: *Kulturális forradalmunk kérdései*. I. m. 147.

alatt: a korszak filmjei, a képi és dramaturgiai szerkezetbe ágyazva, *konkrét* politikai és ideológiai „üzeneteket” közvetítenek:

1. tolmácsolják a pártállamnak a társadalom tagjaival szemben támasztott *elvárásait*: hogyan viszonyul egy szocialista módon gondolkodó ember a munkához, a tanuláshoz, a pihenéshez, a régi és az új kultúrához, a párthoz, a párt szövetségeseihez és ellenségeihez;

2. meghatározzák a *jutalmak* rendszerét: milyen előnyöket, kedvezményeket biztosít a pártállam azoknak, akik lelkesen és fegyelmezetten – „öntudatosan” – együttműködnek vele: erkölcsi és anyagi megbecsülés, tanulási és pihenési lehetőség, egzisztenciális biztonság (pl. a lakáskérdés megoldása);

3. a nézők értésére adják, hogy mi a *büntetése* azoknak, akik szembe fordulnak a pártállammal, vagy eltérnek annak ideológiai-politikai irányvonalától: enyhébb vétség esetén (pl. rosszul elvégzett munka, nem teljesített terv) kollektív – tartós vagy átmeneti – kiközösítés, megszégyenítés; tartós deviancia (pl. munkakerülés) esetén elbocsátás a munkahelyről, az iskolából; bűncselekménynek minősülő esetben (pl. szabotázs) rendőrségi letartóztatás, börtönbezárás;

4. kifejtik, hogy mi a történelmi *célja*, sőt küldetése a kommunista pártnak: a hidegháború megnyerése, a szocializmus alapjainak lerakása, a kommunizmus gyors – ugrásszerű – elérésére való felkészülés;

5. érzékeltetik, hogyan *viszonyul* a magyar társadalom, annak „haladó” többsége, a párt céljához, mit gondol a cél elérése érdekében hozott áldozatról, s az áldozathozatalra buzdító, sőt kényszerítő hatalomról: az állampolgárok többsége támogatja a pártot és nem riad vissza a cél elérése érdekében semmitől (önfeláldozó „harc” a termelés, a kultúra, a tudomány, a sport „frontján”).

Ez az összetett – agitációba hajló – tájékoztatás csak a Rákosi-korszak mindennapjait „idealizáló” termelési és nevelési filmekre jellemző. A történelmi filmekre nem. A történelmi filmek is idealizálnak és agitálnak – de más módon és más célból. Ha tisztázni akarjuk, miért és hogyan szólnak a társadalomhoz 1948 és 1953 között, fel kell tárnunk a gyártásukat szabályozó általános műfaji „sémákat”.

1. A TÖRTÉNELMI FILM, MINT MÚLT KONSTRUKCIÓ

A Rákosi-korszakban készült történelmi filmek nem tárgyilagos, pártatlan, az analízis igényét tükröző „emlékezési alakzatok”, hanem a történettudományi kutatás eredményein élősködő *konstrukciók* mind a képi megjelenítés (plánok, kameramozgás, színhasználat, világítás, jelmez, díszlet) mind az elbeszélő szerkezet szintjén (műfaji sémák, időkezelés, narrátor). Konstrukciók, amelyek a pártállam igényei és elvei szerint határozzák meg a *kollektív emlékezet* tartalmát és formáját.¹³

A múlt-változatok társadalmi keringését és interakcióját akadályozó *homo-genizáció* és a kollektív emlékezet *manipulációja* – ez jellemzi a Rákosi-korszak emlékezetpolitikáját. A történelmi filmek egy kisajátított, *egyszólamú* múltértelmezés dokumentumai: úgy beszélnek el a magyar társadalom/nemzet történetét, e történet néhány jelentős epizódját, fordulópontját, hogy fel-tárljon: az 1948-as kommunista hatalomátvétel nem valamiféle „baleset”, történelmi katasztrófa volt, hanem a történelem „logikájából” következő, el-kerülhetetlen szükségszerűség.

A történelmi filmek látásmódja szerint *minden, ami a múltban történt, az 1948-as fordulat irányába mutat*. Góz Jóska, Erkel, Ludas Matyi, Semmelweis – hosszan sorolhatnánk azoknak a történelmi személyiségeknek és fiktív alakoknak a nevét, akik a szocializmusért harcolnak ezekben a filmekben. 1948 és 1953 között minden dialógusra, beállításra, minden konfliktusra rávetül a fordulat „fénye”. Ez a fény világítja meg a múlt „igazságához” vezető utat, ez igazolja a kollektív emlékezet hőseinek szenvedését és áldozatát, azokét, akik ha ma élnének, a történelmi filmek szerint ugyanúgy a szocializmust választanák, mint kései, „öntudatos” utódaik.

A kisajátító múltértelmezés távlata a XVIII. századtól a felszabadulásig (a koalíciós évekig) terjed: a felszabadulás után, de még a politikai fordulat előtt játszódó filmek – *Egy asszony elindul* (Jenei Imre, 1948), *Janika* (Keleti Márton, 1949), *Felszabadult föld* (Bán Frigyes, 1950) – éppúgy múlt-konstrukciók, mint a Horthy-korszakot, tehát a harmincas-negyvenes évek Magyarországot ábrázoló művek: *Forró mezők* (Apáthi Imre, 1948), *Mágnás Miska* (Keleti Márton, 1948), *Talpalatnyi föld* (Bán Frigyes, 1948), *Dísz-*

¹³ A múltkonstruálás két dolgot jelent a gyakorlatban: *szelekciót* és *interpretációt*. A szelekció a múlt hasznosítható elemeinek kiválogatása, az interpretáció pedig a kiválogatott elemek – események és személyek – közérthető „megvilágítása”. Vö. Murai András: *Film és kollektív emlékezet. Magyar múltfilmek a rendszerváltozás után*. Savaria University Press, Szombathely, 2008. 19–53.

magyar (Gertler Viktor, 1949). De múltkonstrukciók a klasszikus irodalmi műből készült adaptációk – *Beszterce ostroma* (Keleti Márton, 1948), *Különös házasság* (Keleti Márton, 1951), *Úri muri* (Bán Frigyes, 1949), *Ludas Matyi* (Nádasdy Kálmán és Ranódy László, 1949) –, és azok az életrajzi filmek is, melyeknek hősei a 18. és 19. században harcolnak a „haladásért”: *Déryné* (Kalmár Zoltán, 1951), *Semmelweis* (Bán Frigyes, 1952), *Erkel* (Keleti Márton, 1952), *Föltámadott a tenger* (Nádasdy Kálmán és Ranódy László, 1953), *Rákóczi hadnagya* (Bán Frigyes, 1953).

Ha a történelmi filmeknek a jelenben játszódo termelési és nevelési filmekhez viszonyított arányát és a vizsgált időszakon belüli megoszlását (dominanciáját) vizsgáljuk, megállapítható: 1948-ban és 1949-ben – leszámítva Máriássy Félix *Szabóné* (1949) és Apáthi Imre *Tűz* (1948) című filmjét¹⁴ – kizárólag történelmi filmek készültek. 1950 után alakult ki a *műfaji egyensúly*: két évre volt szüksége a filmszakmának, hogy a *termelési és nevelési film* szabályrendszerét, *szovjet minták*¹⁵ alapján, elsajátítsa.¹⁶

Bár 1950 és 1953 között már csak 8 történelmi film készült 15 termelési és nevelési film ellenében – ha a teljes időszakot nézzük, megállapítható: 1948 és 1953 között összesen 17 történelmi film, és *ugyanennyi* termelési, illetve nevelési film született. Ha a Rákosi-éra hétköznapijait ábrázoló filmek megoszlására is vetünk egy pillantást, levonható a következtetés: mivel 1948 és 1953 között összesen 14 termelési film – *Tűz* (Apáthi Imre, 1948), *Szabóné* (Máriássy Félix, 1949), *Dalolva szép az élet* (Keleti Márton, 1950), *Kis Katalin házassága* (Máriássy Félix, 1950), *Becsület és dicsőség* (Gertler Viktor, 1951), *Civil a pályán* (Keleti Márton, 1951), *Gyarmat a föld alatt* (a Magyar Filmgyártó Nemzeti Vállalat rendezői munkaközössége, 1951), *Teljes*

¹⁴ A *Szabóné* a termelési *melodráma*k, a *Tűz* a termelési *krimik* csoportjába tartozik. A *Szabóné* cselekménye a Rákosi-korszakban, a *Tűz* cselekménye azonban még a koalíciós időkben, tehát az 1948-as kommunista hatalomátvétel előtt játszódik.

¹⁵ Vö. Szilágyi Gábor: *Sztálini idők mozija 1-2*. Filmvilág, 1988. 9. 35-39., Filmvilág, 1988. 10. 45-49.; Filmvilág, 1988. 11. 30-35.; Filmvilág, 1988. 12. 42-50.; Filmvilág, 1989. 1. 47-53. Továbbá:

¹⁶ A Magyar Kommunista Párt a *fegyvernyugvás taktikáját* alkalmazta a kultúra területén „a régi rendszer és képviselői” ellen a koalíciós kormányzás időszakában. Ez a fordulat után változott meg, akkor, amikor 1948. június 12-én a Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt egyesülésével megalakult a Magyar Dolgozók Pártja s így megszületett a Rákosi-rendszer. Az egyesülés után azonnal megindult a kulturális élet államosítása és szovjetizálása, „ellenséges elemektől” való megtisztítása. A kultúrpolitikai fordulat kezdetének szimbolikus pillanata Rákosi Mátyás 1948. november 27-én a MDP Központi Vezetőségének ülésén elhangzott beszéde. Ebben Rákosi „harcot hirdetett a művészet területén a »burzsoá nyugati befolyással« szemben, és a »kapitalista ideológiai maradványok« érvényesülése ellen mozgósított.” Vö. Szilágyi Gábor: *Tűzkereszttség: a magyar játékfilm története: 1945-1953*. Magyar Filmintézet, Budapest, 1992. 143.

gőzzel (Máriássy Félix, 1951), *Tűzkeresztység* (Bán Frigyes, 1951), *Állami áruház* (Gertler Viktor, 1952), *Nyugati övezet* (Várkonyi Zoltán, 1952), *Vihar* (Fábri Zoltán, 1952), *Kiskrajcár* (Gertler Viktor, 1953), *A város alatt* (Herskó János, 1953) – és csak három nevelési film¹⁷ készült – *Ütközet békében* (Gertler Viktor, 1951), *Első fecskék* (1952), *Ifjú szívvel* (Keleti Márton, 1953) – a termelési film tekinthető a Rákosi-rendszer normatív filmtípusának. Erre bízta a hatalom az elvárások, a jutalmak, a büntetések, a célok és viszonyulások összetett rendszerének reprezentációját – a magyar társadalom 1948 utáni „államosításának” gondját.¹⁸

A 17 történelmi filmnek más célja volt: azoknak az „államosítás” történelmi hátterét, kollektív emlékezetbe plántált okát kellett megvilágítaniuk. Így kellett táplálniuk – a termelési filmekhez képes más irányból – az új hatalom iránti társadalmi bizalmat és szimpátiát: a hitet, hogy a kommunisták *legitim* utódai a régi, polgári-feudális hatalmi elitnek, amely már régóta arra volt ítélve, hogy eltűnjön a történelem süllyesztőjében.

2. A MÚLT KONSTRUKCIÓ LÉTREHOZÁSÁNAK AZ ELKÉSZÜLT TÖRTÉNELMI FILMEK ALAPJÁN MEGHATÁROZHATÓ SZABÁLYAI

1948-tól 1953-ig a történelmi filmek ugyanúgy „recept” alapján készültek, mint a termelési és nevelési filmek. A recept „alkotóelmeit” az iránymutató politikusok és a tanácsaikra hallgató, elkötelezett művészek közösen találták ki. Ha rekonstruálni akarjuk az alkotóelemeket – a gyártást szabályozó tematikai, stilisztikai és dramaturgiai sémákat –, össze kell hasonlítaniuk egymással a korszak történelmi filmjeit.

Itt és most 9. pontban foglalom össze – ha szükséges, filmekre hivatkozva – a fontosabb, gyártás-meghatározó elveket és szabályokat.

1. A történelem mint osztályharc

Mindenekelőtt megállapítható: a sematikus történelmi filmek nem egyének vagy csoportok, hanem társadalmi osztályok – mindig *egy elnyomott, de emelkedő* („haladó”) és mindig *egy elnyomó, de hanyatló* („reakciós”) társadalmi osztály – harcaként értelmezik a történelmet. Osztályharcként tehát, amelyet így definiál Lukács György a *Taktika és etikában*: „Az osztályharc

¹⁷ Egy negyediket is megemlíthetünk, Gertler Viktor *Én és a nagyapám* című filmjét. Ez 1954-ben készült, de stílusában és hangvételében még tipikus szocreál nevelési filmnek tekinthető.

¹⁸ Vö. Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában*. Budapest, Századvég Kiadó, 1989. 49.

ténye nem más, mint szociológiai leírása és törvényszerűsége hozása annak, ami a társadalmi valóságban történik, a proletariátus osztályharcának *értelme* azonban ezeken a tényeken túlmenően, bár ezekről lényegileg elválaszthatatlanul, arra irányul, hogy egy minden eddigőtől minőségében különböző társadalmi rend, mely nem ismer többé elnyomót és elnyomottat, jöjjön létre, hogy megszűnjön a gazdasági függésnek az emberi méltóságot lealázó korszaka, hogy – mint Marx mondja – a gazdasági erők vak hatalma megtöressék, és helyükbe az azok felett való adekvát és az emberi méltóságnak megfelelő *uralom* kerüljön.”¹⁹

A történelmi filmek – empirikus értelemben – nem az osztályharc „értelmével”, hanem az osztályharc „tényével” foglalkoznak – s mégis: minden jelenetnek, mint Révai írja, a nevelés, mégpedig a „*közvetett nevelés*” lehetősége ad értelmet.²⁰ Ez pedig az osztályharc „értelmének” reprezentációját is megkívánja – igaz, csak „közvetett” módon. Mit jelent ez? A következőt: a történelmi filmek nem az osztályharc közelgő végéről, nem a kommunizmus dicsőséges, az ötvenes években kezdődő eljövételéről beszélnek, mint a termelési és nevelési filmek, hanem *olyan emberekről, akik a kommunisták előképeinek, „felmenőinek” tekinthetők a múltban* – mint ahogy ők, fordítva, „a magyar történelem szülötteinek”.²¹

A történelmi filmek visszafelé tekintenek, mert előre látnak – hőseiknek szavaiban és cselekedeteiben azok szavai és cselekedetei *visszhangoznak*, akik az osztályharc történetének fináléjában egyszer majd kitarják az emberi ség előtt a földi paradicsomba vezető kaput.

2. A haladó társadalmi osztályként ábrázolt parasztság történelmi szerepének kiemelése

Ha megvizsgáljuk, hogy a történelmi filmek főszereplői, vagy fontos mellékszereplői milyen társadalmi osztályhoz tartoznak, megállapítható: a haladó karakterek lehetnek munkások (Sós Ferenc *A harag napjában*), polgárok (Banga Kálmánné az *Egy asszony elindulban*), polgári vagy nemesi származású értelmiségiek (Baracs Pista a *Mágnás Miskában*, Rédey Lajos a *Díszmagyarban*, Balla János a *Janikában*, Déryné Széppataki Róza a *Dérynében*, Erkel Ferenc az *Erkelben*, Semmelweis Ignác a *Semmelweisben*,

¹⁹ Lukács György: Taktika és etika. In. *Utam Marxhoz I.* Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1971. 190.

²⁰ Révai József: *Kulturális forradalmunk kérdései.* I. m. 82.

²¹ „...a múlt ábrázolása [azért] fontos – írja Révai József –, mert a múlttal azt hirdetjük népünknek, hogy mi kommunisták, akik a szocializmust építjük Magyarországon, nem az égből pottyantunk le, nem rózsabokorból jöttünk a világra, hanem a magyar történelem szülöttei vagyunk.” Uo. 82.

Petőfi Sándor a *Föltámadott a tengerben*), nemesek (Vilma a *Forrómezőkben*, Eleméry a *Mágnás Miskában*, Szachmáry Zoltán az *Úri muri*ban, Buttler János a *Különös házasságban*, Kossuth Lajos a *Föltámadott a tengerben*, Rákóczi Ferenc a *Rákóczi hadnagyában*), s lehetnek parasztok is (Miska a *Mágnás Miskában*, Matyi a *Ludas Matyi*ban, Góz Jóska a *Talpalatnyi földben* és a *Felszabadult földben*, Gyurka a *Föltámadott a tengerben*, Bornemissza János, Fekete Miksa és Vak Bottyán a *Rákóczi hadnagyában*) – úgy tűnik, nincs olyan társadalmi csoport, amelyre kitüntetett figyelem irányulna a történelmi filmekben. Ellentétben a termelési filmekkel, ahol a haladó karakterek többnyire a munkásosztály (vagy, ritkább esetben, a parasztság)²², s elvértve az értelmiség) képviselői.

Egy dolog azonban mégis feltűnő: a XVIII. vagy XIX. században játszódó történelmi filmek haladó hősei vagy *parasztok* (*Ludas Matyi*, *Rákóczi hadnagya*), vagy pedig olyan értelmiségiek, illetve nemesek, aki a parasztság *fel-emelkedéséért* küzdenek (*Déryné, Erkel, Semmelweis, Föltámadott a tenger*). Ha ehhez még hozzászámoljuk (paraszt hősei okán) a Horthy-korszakban játszódó *Mágnás Miskát*, a *Talpalatnyi földet* és folytatását, a *Felszabadult földet*, továbbá az 1919-es Tanácsköztársaság időszakában játszódó *A harag napját*, ahol a munkások és parasztok között szolidaritás van, megállapítható: *a tematikus történelmi filmekben mindenekelőtt a parasztság képviseli az osztályharc frontvonalán álló „haladó” társadalmi osztályt.*²³

3. A külső és a belső ellenséggel való leszámolás szükségessége

Az elnyomott, de haladó társadalmi osztály – mindenekelőtt a parasztság – képviselői az uralkodó, de reakciós társadalmi osztály tagjaival kerülnek konfliktusba a történelmi filmekben. Ezek a személyek egyrészt mindig *melékszereplők*, másrészt mindig *antagonisták*: vagyis olyan karakterek, akik a haladást képviselő főszereplő útjában állnak: veszélyt jelentenek az életére (*Rákóczi hadnagya*), a boldogulására (*Talpalatnyi föld*), az önzonosságára

²² 1948 és 1953 között 12 ipari, és csak 2 mezőgazdasági termelési film készült. Mindkét film – *Tűzkeresztység* (Bán Frigyes, 1951), *Vihar* (Fábrí Zoltán, 1953) – a szovjet minta alapján végrehajtott tévesztés mellett agitál, vagyis a Rákosi-rendszer mezőgazdaság politikáját népszerűsíti.

²³ Ez a megállapítás 10 történelmi filmre, az elkészült filmnek többségére érvényes. Hét olyan történelmi film készült 1948 és 1953 között, ahol a paraszti tematika nem meghatározó. Ezek közül 3 még a koalíciós időkben, három különböző politikai párt filmgyárában született (*Beszterce ostroma, Egy asszony elindul, Forró merők*), továbbá három pedig 1949-ben, a Rákosi rendszer első évében (*Dizsmagyar, Janika, Úri muri*). Megállapítható: a nem paraszti vonatkozású történelmi filmek többsége, vagyis 7-ből 6 (kivételek: az 1951-es *Különös házasság*), még nem a Rákosi-rendszer történelemképe (érett) reprezentációja.

(*Föltámadott a tenger*), csorbítják a tisztességbe és igazságosságba vetett hitét (*Ludas Matyi*), megkérdőjelezzik tudását, elkötelezettségét, hivatástudatát (*Erkel, Semmelweis, Déryné*). A velük való konfliktus határozza meg a cselekmény irányát és a pozitív hős identitását.

Ha megvizsgáljuk, hogy az ellenség milyen társadalmi osztályhoz tartozik, azt látjuk, hogy a reakciós karakterek a megjelenített történelmi korszaknak megfelelően lehetnek polgárok (*A harag napja*), értelmiségiek (*Egy asszony elindul, Talpalatnyi föld, Semmelweis*), parasztok (*Talpalatnyi föld, Rákóczi hadnagya*), és nemesek (*Beszterce ostroma, Ludas Matyi, Mágán Miska, Uri muri, Felszabadult föld, Déryné, Különös házasság, Erkel, Föltámadott a tenger, Rákóczi hadnagya*). Mivel a legtöbb negatív karakter földbirtokos nemes, megállapítható: *a történelmi filmek mindenekelőtt a parasztság és a nemesség osztályharcáról tudósítanak.*

Ha a „haladó” karakterek ellenségeit nem társadalmi helyzetük, hanem nemzetiségük alapján vesszük szemügyre, levonható a következtetés: a történelmi filmek *belső és külső* ellenség között tesznek különbséget – ugyanúgy, mint a termelési filmek, ahol szintén megfigyelhető ezt a felosztás: a magyar szabotőröket *nyugati* ügynökök és tőkések, konkrétan magyarul beszélő (!) *amerikai állampolgárok* irányítják (*Gyarmat a föld alatt, Nyugati övezet, Teljes gőzzel*). A történelmi filmek külső ellenségei – nemzetiségüket tekintve – főleg *osztrákok*: a *Rákóczi hadnagyában* a Starhemberg generális és Pichler ezredes, a *Semmelweisben* Klein professzor, a *Föltámadott a tengerben* pedig Windischgrätz harcol a haladó magyarság képviselőivel.²⁴

A külső és belső ellenség megkülönböztetése nem véletlen. Ehhez kapcsolódik a történelmi filmek egyik legfontosabb, több filmben megismételt *politikai üzenete*. Ez az üzenet a két világrend, a szocializmus és kapitalizmus

²⁴ Érdemes megemlíteni, hogy a *Föltámadott a tenger* néhány jelenetében a *horvát* Jellasics (Bárdy György) is feltűnik. Jellasics alakja *Josip Broz Titó*ra utal, a jugoszláv kommunista párt főtitkára, aki szovjet minta alapján kiépített rendszerét nem volt hajlandó maradéktalanul alárendelni Moszkva mindenhatóságának. Tito – írja Gyarmathy György – „partner volt az ideológiai és stratégiai alapon nyugvó szoros szövetséghez, de ahhoz nem, hogy országa szuverenitását teljes mértékben feladja. A Kominform 1948. júniusi határozata – Sztálin hisztériájának szöcsöveként – emiatt bélyegezte a belgrádi vezetést nacionalista elhajlónak. De akkor még azzal számoltak, hogy a Kremlhez hű jugoszláv kommunisták (az ún. infobűrös szárny) menesztk Titót, s visszatérítik a délszláv államot a »proletár internacionalizmus« Moszkvából irányított szekértáborába. Miután viszont Sztálin hiába hitegette magát azzal, hogy »csak a kisujjamat kell mozdítanom, és Tito nincs többé«, felsülését – legalább virtuálisan – propagandagyőzelemmé kellett maszkírozni. Ezt szolgálták a Jugoszláviát övező csatlósállamokban megrendezett összekülvési színjátékok, amelyek budapesti felvonása lett a Rajk-per.” Gyarmathy György: *A Rákosi-korszak. Rendszerváltó fordulatok évtizede Magyarországon, 1945-1956*. ÁBTL-Rubicon, Budapest, 2011. 151-152.

szembenállására reflektál az ötvenes években, s paranoid módon azt állítja: nem a nyugati demokráciák jelentik az igazi veszélyt a szocialista tábor erőire, hanem azok a személyek és csoportok, akik a szocialista táboron *belül* szabotálják a szocializmus felépítésének s így a hidegháború megnyerésének folyamatát.

4. Az elnyomás ellen lázadó hős cselekvésének ösztönös és elszigetelt jellege

A történelmi filmek elnyomás ellen küzdő hősei nem tudatos képviselői társadalmi osztályuknak – ellentétben a termelési filmek hőseivel. Már a haladás erői munkálnak bennük, de történelmi küldetésükkel még nincsenek tisztában. Góz Jóska *egyedül* műveli földjét, Ludas Matyi *egyedül* veri meg Döbrögít, Semmelweis *egyedül* képviseli a tudományt a bécsi klinika babonás orvosai között, Petőfi *egyedül* írja a Nemzeti dalt, Erkel *egyedül* komponálja a Himnusz – a történelmi filmek hősei még kivételes tehetségű, olykor zseniális *individuumok*. Még a saját igazukért harcolnak, noha már vannak követőik, támogatóik, szövetségeseik. És ellenségeik, aki olyan *erősek* és *szervezettek*, hogy még nem arathatnak felettük végleges, csak pillanatnyi diadalt. A termelési és nevelési filmekben más a helyzet: ott a munkások és parasztok, az új világ hősei, mindig *kollektívát* alkotnak, mindig együtt és egymásért cselekszenek. Okosan, céltudatosan, fegyelmezetten építik a szocializmust – tudva, hogy ellenségeik vannak, magányos és gyenge, szervezetlen és ostoba „elemek” (jampecok, szabotőrök, selejtgyártók, munka- és iskolakerülők), akik kapitalizmust akarnak szocializmus helyett, akik jobban szeretnék Chicagóban élni, mint Sztálinvárosban.

A termelési és nevelési filmek hősei öntudatosak, a történelmi filmek hősei az öntudatra ébredés határán állnak: még *ösztönösen* és *elszigetelt* módon cselekszenek. Vagy másokkal együtt, de még *nem egységben*. Mégis: amikor kiállnak személyes vágyaik megvalósítása mellett, az elnyomott osztályok érdekeit képviselik – akaratlanul is a kommunizmusért harcolnak.

5. A társadalmi és erkölcsi hierarchia szétválása

A történelmi filmekben nem esik egybe a társadalmi hierarchia az erkölcsi értékek hierarchiájával. Az uralkodó osztály tagjai ugyanis, bár a társadalmi hierarchia csúcsán állnak, erkölcstelen dolgokat művelnek: Zsíros Tóth Ferke tönkreteszi Góz Jóska zöldegeskertjét, a földesúr intézője erőszakoskodik Góz szerelmével, a várandós Juhos Marikával. És fordítva: a dolgozó, elnyomott osztály tagjai, nincstelenjei – bár a társadalmi hierarchia alján állnak – néhány kivételtől eltekintve mindig erényes életet élnek. Ludas Matyi bántalmazza Döbrögít, de csak azért, mert Döbrögi igazságtalanul bánt vele. Góz Jóska átvágja az uradalmi halastó gátját, de csak azért, hogy megmentse a

kétségbeesett parasztokat az éhhaláltól, akikkel mélyen együttérez. *Elképzelhetetlen, hogy egy sematikus történelmi filmben a negatív karakter – egy Zsíros Tóth Ferkéhez hasonló kulák vagy egy Döbrögihez hasonló földesúr – „igazságos”, „mértékletes”, „önzetlen” vagyis erkölcsi értelemben „jó” legyen. De ugyanígy az is elképzelhetetlen, hogy egy Góz Jósikához vagy Ludas Matyihoz hasonló parasztember – pozitív karakter – „igazságtalan”, „önző”, vagy „hazug” legyen, hogy „aljasul” vagy „bosszúálló” módon viselkedjen.*

Ez a megállapítás a termelési és nevelési filmekre is kiterjeszthető. Egy lényeges különbség azonban van: a termelési és nevelési filmekben nincs feszültség az erkölcsi kvalitás és a társadalmi hierarchiájában elfoglalt hely között; vagy ha van is, akkor ez a történet végén mindig *megszűnik* – olyanmódra, hogy a termelési filmek általában pontosan erről szólnak. Tehát arról, hogy miért és hogyan válik egy öntudatra ébredő munkás erkölcsi lényé s így egzisztenciális értelemben is boldog emberré (lakást kap, üdülni, sportolni jár, nő a fizetése stb.).²⁵

6. A példázatos és a mitizáló történelmi film különbsége

A Rákosi-korszak történelmi filmjeiről szólva különbséget kell tenni a példázatos és mitizáló történelmi filmek csoportja között. A példázatos történelmi filmek hősei kitalált, fiktív alakok, akiknek a sorsában egy adott történelmi korszak tükröződik: a reformkor (*Beszterce ostroma*, *Ludas Matyi*), az Osztrák-Magyar Monarchia kora (*Úri muri*, *Különös házasság*) az 1919-es Tanácsköztársaság időszaka (*A harag napja*), a Horthy-korszak (*Forró mezők*, *Talpalatnyi föld*, *Mágnás Miska*, *Díszmagyar*, *Janika*) vagy az 1945-ös felszabadulás (*Egy asszony elindul*, *Felszabadult föld*).²⁶

A mitizáló történelmi filmek hősei ellenben a magyar történelem olyan kiemelkedő alakjai, akik maradandót alkottak a művészet (Erkel, Déryné, Petőfi), a tudomány (Simmelweis), vagy a politika területén (Rákóczi, Kosuth) – jellemző, hogy gyakran már a film címe is a történet középpontjába állított kulcsfigurára, a mitizált hősre utal: Erkel, Déryné, Simmelweis, Bornemissza Péter mint Rákóczi *hadnagya*. E szabály alól még a látszólag

²⁵ Érdemes felhívni a figyelmet arra – például összehasonlítva egymással Ludas Matyi (Soós Imre) és Döbrögi (Solth György), vagy Góz Jóska (Szirtes Ádám) és Zsíros Tóth Ferke (Egri István) testi megjelenését –, hogy a karakter erkölcsi minősége fizikai megjelenésében is tükröződik. Ez a történelmi filmekben éppúgy megfigyelhető, mint a termelési és nevelési filmekben.

²⁶ A példázatos történelmi filmek csoportja három részhalmozatra bontható: különbséget lehet tenni a drámai karakterekre épülő tragikus (*Beszterce ostroma*, *Egy asszony elindul*, *Forró mezők*, *Talpalatnyi föld*, *Úri muri*, *Felszabadult föld*, *Különös házasság*, *A harag napja*), a vígjátéki karakterekre épülő komikus (*Mágnás Miska*, *Díszmagyar*, *Janika*), és a kettőt ötvöző tragikomikus példázat között (*Ludas Matyi*).

kivételnek tűnő *Föltámadott a tenger* sem lóg ki. A film címe Petőfi Sándor közismert költeményére, azon keresztül pedig Petőfi személyére céloz, jelezve, hogy a forradalom és szabadságharc költője áll a történet centrumában. De a cím egyúttal valami mást is kifejez: a film *tabló*-jellegét. Ezen a nemzeti, nemzedéki tablón Petőfi csak az egyik, habár a legfontosabb szereplő. Ő fogalmazza meg ugyanis a film kettős ideológiai-politikai üzenetét: a film első részében azt a gondolatot, hogy „vezér” nélkül nem győzhet a szabadságharc (áttételesen: a szocializmus) ügye, a film második részében pedig azt a gondolatot, hogy a vezér (áttételesen: Sztálin) csak egy „internacionalista” összefogás élén, más vezérekkel szövetkezve (pl. „Sztálin legjobb magyar tanítványával”, Rákosi Mátyással karöltve) vívhatja ki a „világszabadságot”.²⁷

7. Az elhalasztott, de történelmileg szükségszerű győzelem víziója

A történelmi filmek befejezése egyszerre zárt és nyitott. A konkrét, felépített cselekmény szintjén *zárt*, a cselekményt indukáló, annak keretei között azonban nem megoldható probléma szintjén viszont *nyitott*. A probléma, amire a cselekmény (minden történelmi filmben) megoldást keres, a következő: miért nem győzhetett a szocializmus ügye *már régen*? Miért csak most, a 20. század közepén nyílt meg erre az esély?

Vizsgáljunk meg két filmet – egy példázatos és egy mitizáló történelmi filmet – a történet befejezése szempontjából! Az egyik, a *Talpalatnyi föld* a korszak elején (1948), a másik, a *Föltámadott a tenger* a korszak végén (1953) készült.

A *Talpalatnyi föld* befejezése: drámai. A szárazsággal küzdő parasztok élére álló, az uradalmi intézőt felkereső Góz nem tudja elmondani remény-

²⁷ „Lobogónk: Petőfi – a korszakjelző kifejezés Horváth Márton nyomán terjedt el: Petőfi emlékbeszédének részletét először vezércikk formájában közölte a Szabad Nép 1949-ben [július 31-én], majd válogatott irodalmi cikkei és tanulmányai is ezzel a címmel jelentek meg 1950-ben. (...) Petőfi aktualizálása direkt módszerekkel zajlott: »Ha Petőfi ma élne – kommunista lenne« – biztatta a magyar elvtársakat a szovjet irodalmi küldöttség vezetője, Sz. T. Scsipakov [Beszélgetés Scsipakov elvtárral, a szovjet íróküldöttség vezetőjével: Szabad Nép, 1949. augusztus 1.]. Egyetemessé növesztett alakját a költők is megénekelték: »S ma milliókat vezet sz győzelemre / és nem csak itt, az új magyar hazán, / testvéri népek téged énekelnek / s dalod zúgja a szovjet-óceán.« Érdekes módon, az 1951-es II. Magyar Képzőművészeti Kiállításon szereplő Petőfi-ábrázolások között éppen a patetikus hangvétel és a teatrális beállítás mellőzése miatt tűnt ki Kisfaludi Strobl Zsigmond finom plasztikájú *A vándor Petőfije*, vagy a fiatal Bernáth-tanítvány, Csernus Tibor visszafogott koloritú *Orlai Petrich Soma festi Petőfit* című olajképe. Az »igazi« történelmi tablót, Nádasdy Kálmán és Ranódy László *Föltámadott a tenger* című filmjének méltó párját, *mondhatni* egyes lehetséges filmkockáját ugyanabban az évben Ék Sándor festette meg: *Bem és Petőfi a 48-as csatában*.” Prakfalvi Endre – Szücs György: *A szocreál Magyarországon*. Corvina Kiadó, Budapest, 2010. 66-67.

kedő sorstársainak a kegyetlen igazságot: az intéző megtiltotta a földesúr halastavának megcsapolását. Az „öntudatra” ébredő Góz hazudik: átvágatja az emberekkel a gátat, amit az intéző a csendőrség riasztásával próbál megakadályozni. Az összetűzésben Góz barátja, Tarcali Jani meghal: agyonlövi egy csendőr. Góz bosszúból megüti a szívtelen intézőt, aki belezuhan a tóba és megfullad. Gózt letartóztatják, s egy heroizáló, alsó gépállásból készített snittben: elvezetik. Ezután a következményeket összefoglaló cellaajtót látjuk, amely mögött Góz raboskodik. Az ajtóra erősített táblán krétával írt felirat: „szabadul 1945-ben” – Góz tehát a második világháború végén hagyja majd el a börtönt, akkor, amikor Magyarországon elkezdődik a szocializmus korszaka.

A *Talpalatnyi föld* a Gózra váró erkölcsi és anyagi elégtétel ígéretével ér véget – megelőlegezve a *Felszabadult földet*, ezt a minden ízében sematikus és didaktikus folytatást. Ebben Góz, kiszabadulva a Csillag-börtönből, már *öntudatos* kommunistaként tér vissza a falujába, hogy részt vegyen az új közigazgatás megszervezésében és a földosztás – „az új honfoglalás” – lebonyolításában. Góz várható felemelkedését azonban már a *Talpalatnyi föld* utolsó képei is előrevetítik. A cellaajtó képe után ugyanis megművelt, öntözött, virágzó földeket látunk: a *szocialista jelen* képeit. Az a világot, amely a raboskodó Góz jutalma lesz majd később (a *Felszabadult földben*).

A *Föltámadott a tenger* befejezése hasonló logikát követ. A cselekmény nem a szabadságharc bukásával, a világosi fegyverletétel eseményével zárul, hanem az „elhatározó harc” kezdetével.²⁸ „Bem tábornok erdélyi győzelme megvédte az ellenség támadásaitól a szabadságharc agyát és szívét. Megmentette a magyar forradalmat! Európában csak nálunk lobog már a szabadság tüze” – mondja Kossuth a befejezést előkészítő jelenetben. Majd így folytatja: „Tudom, jönnek még nehéz idők! De a szabadságért való harc nem ismerheti a reménytelenséget!” Ezután következik az utolsó jelenet, ahol a sikeres erdélyi hadjárat felvonuló, új harcok felé menetelő katonáit és a felvonulást egy domb tetejéről néző Bemet és Petőfit látjuk.

A befejezés a szocreál művészet azon irányelvének reprezentációja, amely kimondja: az új élet új hősei „nem lehetnek tragikus hősök”, nem bukhatnak el „a régi erők elleni harcban”²⁹ – s valóban: se Bem (orosz erőktől elszenvedett) *vereségét*, se Petőfi *halálát* nem ábrázolja a film. Ellenkezőleg: Bem és

²⁸ Amikor Kossuth bejelenti, hogy Bem megmentette a forradalmat, a jelenlévők üdvözlésben törnek ki: mindenki tapsol. De a tapsolók között a szabadságharc első ellenségei rejtőznek. Két árulót mutat a kamera, két férfit, két földbirtokost. Az egyik így szól: „Megint nyertek. Ellenünkben is. Végleg.” Erre a barátja gúnyosan kijelenti: „Végleg? Azt csak Kossuthék hiszik. Még nem tudják, hogy mi készül.”

²⁹ Révai József: *Kulturális forradalmunk kérdései*. Szikra Kiadó, Budapest, 1952. 78.

Petőfi optimistán, a biztos győzelem tudatával tekint a jövőbe – hiszen ki győzhetné le, mint Petőfi mondja, a „világszabadság katonáit”, a megvalósult „nemzetköziséget”?

Megállapítható: a haladás és a reakció erői közt dúló intenzív osztályharc – amely csak ritkán csendesedik az ellenségből komikus karaktert formáló vígjátékká (*Ludas Matyi*), de még ilyenkor sem zárulhat kompromisszummal, a szemben álló felek „igazságának” részleges, de kölcsönös elismerésével – mindig ugyanúgy ér véget: *a reakció erői vereséget szenvednek, a haladás erői pedig győzelmet aratnak – ha máshogy nem, akkor erkölcsileg. S ami még ennél is fontosabb: közvetve minden – mitizáló – történelmi film (utópikus) ígéret tesz a totális és szükségszerű győzelemre: a történelem végét jelentő kommunizmus eljövetelére.*

8. Az antagonisztikus erők közti konfrontáció politikai dimenziójának normatív jellege

Azokban a mitizáló történelmi filmekben, ahol *tudósokat* vagy *művészeket* látunk, a kezdetben szakmainak tűnő nézeteltérés – például Déryné és a pesti német színház intendánsa, vagy Semmelweis és a bécsi klinika professzora között – idővel *politikai* ellentétté érik. A *Dérynében* ez akkor történik meg, amikor a nyomorgó, éhező, vidéki istállókban játszó magyar színészek felkeresik a pesti német színház tagjaival és támogatóival mulatozó gróf Altenberget (Básti Lajos), hogy közöljék vele: „kemény és hideg bölcsőben született meg a magyar színészet, de megszületett, és születik már a magyar dráma is! Itt az ideje, követeljük, hogy építessék fel Pesten az állandó magyar játékszín, a magyar nemzeti teátrum!” Altenberg elutasító választ ad. Ugyanúgy, mint gróf Térey, aki kijelenti: „a valóságban nincs magyar színészet, csak nem nevezhetjük annak, hogy vidéken összeállt néhány szegény, nyomorult komédiás és csepűragógó?” Ez az a pont, ahol felszínre kerül a magyar és osztrák színészek szakmai nézeteltérése mögött rejtőző politikai ellentét: „Igaza van, Térey úr – mondja Déryné –, mi nem vagyunk gazdagok és előkelők, mint önök. Mi szegények és nyomorultak vagyunk, mint a nép.” Itt Déryné előrelép, pillanatnyi szüntetet tart, majd így szól: „*Mert mi nem az önök színészei vagyunk, és nem a császáré! Mi a nép színészei vagyunk!*”³⁰

Érdemes megfigyelni, hogy mielőtt elhangzik ez a provokatív, a vitát politikai síkra terelő kijelentés, Tolnai Klári mozgása a premier plán irányába mozdítja el a szekond plánt. Ez a rendezői fogás, tehát a képkivágás plánon belüli, a színész térváltoztatásával megoldott átszerkesztése, a vizuális

³⁰ A politikai dimenzió betörését a vitába az osztrák tábornok felkiáltása hangsúlyozza – azé a kitüntetéseket viselő tábornoké, akihez Déryné beszél, s aki a „mi a nép színészei vagyunk” mondat elhangzása után így kiált fel: „Mi ez? Lázadás! Rebellion!”

elemek szintjén hívja fel a néző figyelmét arra, hogy a film *fordulópont*hoz érkezett – egyrészt dramaturgiai, másrészt ideológiai szempontból. Dramaturgia szempontból azért fordulópont ez a jelenet, mert Déryné elfogadja gróf Térey ajánlatát, aki felveti: bizonyítsa be Déryné, ha tudja, hogy a magyar színjátszás van olyan színvonalas, mint az osztrák, lépjen fel, ha van bátorsága, a pesti német színházban – méretesse meg magát! A jelenet ideológiai jelentősége pedig abból fakad, hogy itt fogalmazza meg a rendező a film *szocreal premisszáját*. Eszerint a művészet, például a magyar színház, akkor nevezheti magát nemzetinek, ha *azonosul* a „néppel”. Ez azonban végső soron a társadalomnak irányt mutató „élcsapattal”, a *kommunista párttal* való azonosulást jelenti. Vagyis: *a művészet legmagasabb rendű formája a pártművészet (a pártművészet az igazi népművészet)*.³¹

Déryné fellépését tomboló siker koronázza a színházban – a karzaton ülő magyar anyanyelvű, plebejus közönség (többek közt Déryné színésztársai) lelkesen ünneplik a színésznőt. Nem így a páholyok német anyanyelvű, nemesi közönsége, illetve azok, akik a földszinten foglalnak helyet: közülük sokan felháborodottan távoznak a színházból, amikor a német nyelvű előadás után Déryné elénekel egy *magyar nótát* – jelezve, hogy a magyar nyelvnek és kultúrának vannak és lesznek előadásra méltó értékei. Hogy megbosszulja Déryné pimaszságát, gróf Altenberg álszent módon három éves szerződést – „primadonna fizetést” – kínál a színésznőnek: így akarja a német színházhoz láncolni, de a színpadtól mégis távol tartani.³² Déryné visszautasítja az ajánlatot: a nemzet érdekeit szolgáló vándorszínészetet választja a pesti német színházban felkínált „karrier” lehetőség helyett.

Ezen a ponton a rendező, Kalmár László, még egyszer összefoglalja a film politikai üzenetének lényegét: „Köszönöm, gróf úr – mondja Déryné –, de nem ez volt a tét, hanem a pesti magyar teátrum. Amíg az felépül, visszamegyek vidékre játszani – a népnek. Az én szegény, magyar népemnek. Bevallom, gróf úr, valamikor az volt az álmom, hogy egy nagy, fényes színházban játszhaszak, olyan nagy nézőtér előtt, hogy ne is lehessen látni a végét. Ez az álmom beteljesedett. *Ezrek és milliók figyelnek ránk, egész Magyarországnak kell játszanunk, meg kell tanítanunk az elnyomottakat, hogy ne csüggedjenek, hogy harcoljanak, hogy bízzanak, mert hajnalodik!* Magának pedig... Magának pedig jó éjszakát, gróf úr.”

³¹ A népművészet itt azt jelenti: közérthető, népszerű – „az állami szervek nevelőmunkájában” résztvevő – „tömegművészet”. Vö. Révai József: A demokratikus nevelés szelleme. In: *Kulturális forradalmunk kérdései*. I. m. 6.

³² Ezt mondja gróf Térey a szeretőjének, a pesti német színház tehetségtelen – Déryné gyűlölő – színésznőjének: „Leszerződöttük [Déryné] a német színházhoz, már megbeszéltem a gróffal. Leszerződöttük, de soha nem léptettük fel. Eltűnik a süllyesztőben.”

Ugyanúgy, mint a *Déryné*, Bán Frigyes filmje, az 1952-ben bemutatott *Semmelweis* is két síkon ábrázolja haladás és reakció küzdelmét. A film első részében a *tudomány* területén robban ki összetűzés Semmelweis (Apáthy Imre) és a bécsi klinika igazgatója, Klein professzor (Uray Tivadar) között. A két orvos világnézete – tudományfelfogása – közti különbség a klinikán tomboló halálos „járvány” lehetséges okának megértése kapcsán rajzolódik ki: amíg a *materialista* Semmelweis *racionalista* magyarázatot keres a szülő nők életét fenyegető „gyermekági lázra” – adatokat elemez, kísérleteket végez, módszert dolgoz ki –, addig Klein úgy vélekedik, hogy a „három kórteremben” tomboló betegséget a „ kozmikus vagy tellurikus sugárzás” által terjesztett „genius epidemicus” okozza. Az *idealista* Klein *irracionális* magyarázatot talál a jelenségre, s ezt még akkor sem bírálja felül, amikor Semmelweis a klórvizes kézmosás bevezetésével megfékezi a „járványt”.

A gyermekági láz visszaszorítása egy olyan ember sikere a filmben, aki elválasztja egymástól a rációt és a hitet.³³ Semmelweis még nem kommunista, de már materialista, tehát a film látásmódja szerint *úton van* a kommunizmus felé. Semmelweis „haladó” materializmusa és racionalizmusa nem egyéni teljesítmény, hanem örökség, amelyet társadalmi osztályának köszönhet. Az én apám – mondja Semmelweis, amikor az egyik nemesi származású tanítványa, később rendőrré váló ellensége kineveti – „csak egy magyar fűszerkereskedő volt”. Mit jelent ez? Azt, hogy Semmelweis a haladó társadalmi osztályként ábrázolt *polgárság* képviselőjeként is legyőzi Kleint, akit a *bécsi arisztokrácia* szülészorvosaként látunk az egyik jelenetben.³⁴ Kleinnel ellentétben Semmelweis az *elnyomottak* – munkások, parasztok, cselédek, kispolgárok – orvosa, aki tevékenységével, akárcsak Déryné, a *nép* sorsán akar javítani.

A film második részében – ami az 1948-as bécsi forradalom kitörésének időpontjára utaló felirattal kezdődik – már a *politika*, illetve az *átpolitizált* tudomány területén konfrontálódnak egymással a haladás és a reakció erői: Semmelweis először *forradalmárként*, sőt „forradalmi csoportparancsnokként” harcol az „új világért” – a magyar sereggel való egyesülésre buzdítja polgártársait az egyik jelenetben³⁵ –, majd a sebesült *forradalmárokat ápoló*

³³ „Tagadja a hitet?” – kérdezi Klein Semmelweistől, aki így válaszol: „Csak elválasztom az orvostudománytól.”

³⁴ A *babonás* Klein tükröket – mint mondja: „refraktorokat” – helyez el Mária Agatha hercegnő hálószobájában, hogy a szülés ideje alatt „visszaverje” a „veszélyes kozmikus sugarakat”, a hercegnő életét fenyegető „ártó erőket”, „miazmákat”.

³⁵ „Most itt a nagy alkalom!” – kiáltja Semmelweis a tömegnek. – „Ne legyünk tétlenek! Vegyük birtokba Bécset, és egyesüljünk a magyar seregekkel!” Mit vár Semmelweis a forradalomtól? Egy új világ születését: „Forradalom! Új világ születik! Mindent újjáépítünk! Rendbe hozzuk a kórtermeket! Elkülönítő szobákat létesítünk!”

orvosként.³⁶ A Bécs utcáin zajló véres forradalom képsorai után egy konferencia jelenet következik. Ez is *tömegjelenet*, hiszen több százan hallgatják Semmelweis előadását. Ezen a ponton Bán Frigyes filmje topográfiailag ugyanúgy megkülönbözteti egymástól a haladás és a reakció erőit, mint Kalmár Lászlóé: Semmelweis *ellenségei*, a reakciós orvosok a *földszinten* foglalnak helyet, Semmelweis *szövetségesei*, a haladó ápolónők és fiatal orvostanhallgatók a *karzaton* – a két világ között nincs semmiféle kapcsolat. Semmelweis, akit a kamera gyakran felülről, a karzat irányából mutat, a két világ között áll, s nem előadást tart, hanem „*forradalmi beszédet*”.³⁷

Végso soron megállapítható: a mitizáló és példázatos történelmi filmekben nincs olyan karakter, akinek az élete kívül esne az osztályharc történetén, aki nem venne részt valamilyen módon a kor politikai csatározásaiban. Közvetve vagy közvetlenül, de minden történelmi filmben megfigyelhető tehát a politikai dimenzió konstans (éles vagy elmosódott) jelenléte, vagy betérése a narratívába.³⁸

9. A múlt és a jelen közti folyamatosság és megszakítottság reprezentációjának kettős igénye

A politikai dimenzió normatív szerepe szavatolja a történelmi filmek egyik alapvető, közös sajátosságát: azt, hogy kapcsolatot – *folytonosságot* – látnak a múlt és a jelen között. A múltban ott érlelődik a jelen: a „haladás” győzelme a „reakció” fölött. Ez a győzelem a kommunizmus felé tartó szocialista pártállam megállapítását és a kapitalizmussal való sikeres, „megváltó” harcát jelenti

³⁶ A politikai sík dominanciája figyelhető meg abban a *pesti* jelenetben is, ahol Semmelweis kérdőre vonja Heinzmann tanácsost, miért akarja olcsóbb mosodában tisztíttatni a szülészeten használt lepedőket. „A legmagasabb helyről igen szigorú takarékoságot rendeltek el” – mondja Heinzmann, majd amikor Semmelweis felháborodottan távozik, ránéz a kifakadást végighallgató rendőrfőnökre: „Nem gondolja, hogy jó lenne *alaposabban* figyeltetni őt, rendőrfőnök úr?” Prochmann, a rendőrfőnök így válaszol: „De igen, annál is inkább, mert ha nem csalódom, illetékes helyen nagyon szívesen vennék ha...” – és a kezével jelzi, hogy az lenne a legjobb, ha Semmelweis *meghalna*.

³⁷ Ezt mondja az egyik orvos, Scanzoni, Semmelweis felszólalása után: „Semmelweis doktor úr előadása olyan formán hatott, mintha nem is egy tudományos tételt fejtett volna ki, hanem valami heves *forradalmi beszédet* mondott volna. Elismerem, hogy forradalmi csoportparancsnoknak egészen kiváló lehetett, Semmelweis doktor, kutató és felfedező orvosnak azonban komolytalan! Tanítását tagadom!” Egy másik orvos pedig így kiált fel: „A hercegeknek ateistának, a belügyminiszter *forradalmárnak* tartja ezt a Semmelweist!”

³⁸ Olyan történelmi filmek is készültek 1948 és 1953 között, ahol a művészet, a tudomány, illetve a politikai kapcsolata, továbbá a dimenzió normatív szerepe végig és egyértelműen nyilvánvaló: *Föltámadott a tenger*, *Rákóczi hadnagya*.

– ezért küzdenek a történelmi filmek hősei, ezért hoznak áldozatot anélkül, hogy tudatában lennének tetteik „fenséges” történelmi következményének.

A múlt és a jelen összekapcsolásának egyik korai példája a *Ludas Matyi*. Fazekas Mihály 1817-ben megjelent műve ideális irodalmi alapanyag volt 1948-ban egy olyan filmgyártás számára, amely a filmet tömegművészetnek tekintette. Egyrészt az irodalmi mű ismert és népszerű volt, másrészt Matyi alakja – a nép egyszerű, erényes képviselőjeként – alkalmasnak tűnt az idealizálásra. Úgy lehetett bemutatni a karaktert, mint az új hatalom új eszméinek szószólóját, előfutárát, aki képes népszerűsíteni a Rákosi-rendszert, sőt személy szerint Rákosi Mátyás alakját is.³⁹

Hogy Ludas Matyi (Soós Imre) valóban az új hatalom új eszméinek szószólója, a film utolsó jelenetéből derül ki egyértelműen, ahol Piros, a megbüntetett Döbrögi egykori cselédje, s nem melleleg Matyi kedvese (Horváth Teri) felteszi a kérdést: „De mi lesz eztán? Nem félsz? Nem hagynak majd békén minket!” Ludas Matyi így felel: „Békén is csak azt hagyják, aki nem fél. Ne féljetek ti sem. *Van nekem fegyverem: az igazság.*” Ekkor a kamera meglódul, ráközelít Soós Imre arcára. És a színész mosolyogva azt mondja: „*De botom is van hozzá!*”

Ez a rövid dialógus a Rákosi-rendszer utópikus politikai programjának, önmaga történelmi küldetéséről alkotott látomásának tömör, metaforikus összegzése. Mit mond itt a pártállam magáról? Egyrészt „igazságosnak” nevezi magát, másrészt „erősnek” – elég erős vagyok ahhoz, mondja, „botom is van hozzá”, hogy a fejetekbe verjem az „igazságot”, ami maga is olyan, mint egy fegyver: meg lehet vele valósítani a „békét” (egy olyan állapotot, ahol nincs „félelem”). Ez a megvalósítás azonban kétszeres erőszakot feltételez – az „igazság” és a „bot” fegyverének használatát.

Még egy példa. Az *Erkel* azt ábrázolja, hogyan válik a címszereplő haladó, az elnyomottak érdekeit képviselő zeneszerzővé, hogyan jut el a *Báthory Mária* komponálásától a *Hunyadi Lászlón* át a *Bánk Bánig* és a *Dózsáig*. A film látásmódja szerint nem válik el élesen egymástól a művészet és a politika. Éppen ellenkezőleg: egy, „a néppel összeforrott” művész esetében, akit „a haladó erők küzdelme magával ragad”, a művészet mindig politikába, a politikai pedig mindig – újra és újra – művészetbe csap át. Ilyen átcsapások sorozata a film: Erkel számára – írja Szilágyi Gábor – „Kossuth letartóztatása

³⁹ Egy most született gyermeket karjában tartó parasztlánytól megkérdezi a hivatalnok a film egyik jelenetében: „Na Kati, mire matrikulázam azt a gyereket?” A lány így felel: „Matyi! Mátyás! Jó név az, ereje van annak!” Nyilvánvaló, hogy itt egy Rákosi Mátyásra vonatkozó utalással van dolgunk. Ebben a Ludas Matyi társadalmi népszerűségét jelző, humoros közjátéknak szánt jelenetben Ludas *Matyi* és Rákosi *Mátyás* – vagy megfordítva: Ludas *Mátyás* és Rákosi *Matyi* – alakja, egy pillanatra, a keresztnevek azonossága miatt, lefedti egymást.

adja az ösztönzést, hogy megírja első operáját, a *Báthory Máriát*; a Habsburg-zsarnokság ellen a *Hunyadi Lászlót* »küldi harcba«; a magyar szabadságharc leverése után *Bánk Bán*jának Tiborca szólaltatja meg »az elnyomott nép lázadó haragját«; a sivár megalkuvás »eluralkodása« idején pedig Dózsa György felidézésével folytatja az elbukott forradalom küzdelmét.”⁴⁰

Keleti Márton a politizáló szocreál művészet *előfutaraként* ábrázolja Erkel Ferenc alakját. A múlt és a jelen összemosására való törekvés abban a jelenetben csúcsosodik ki, ahol Erkel – a Bánk Bán népies hangszerelését bíráló s a mű bemutatását képtelenségnek tartó színházi intendánssal való konfliktus után – csalódottan kijelenti Erkel Gyula és Erkel Sándor, tehát a két fia előtt: „Bánk Bán... amiért éltem, nem kellett nekik. Mennyi tervem pusztult el. Most amikor végre rátaláltam az igazi útra. A népről, a nép fiáról akartam írni, aki szembeszáll elnyomóival. Talán... Talán magáról Dózsáról. Nem... Nem érdemes dolgozni.” A fiúk azt tanácsolják Erkelnek, hogy ne csüggedjen, hanem inkább keresse fel azokat, akik „egyaránt érzékenyek a zenére és az *igazságra*.” Kik ők? Természetesen a *munkásosztály* tagjai. Erkel ugyanis a hajógyárba látogat el, ahol a munkások az ő dalait éneklik, s ahol az idős zeneszerző annyira meghatódik, hogy kedvet kap a vezényléshez. Ez a kép – a *munkáskórust dirigáló Erkelé* – jelképezi a kapcsolatot a múlt és a jelen között Keleti Márton filmjében.

A történelmi filmek *kontinuitás-elbeszélések* – másrészt viszont „a történelmi számláló teljes lenullázásával egy új időszámítás kezdetét hirdetik”⁴¹, s ily módon *megtörlik a folytonosságot*. A régi és új világ szembeállítása – múlt és jelen szembesítése – a haladó, de még *elnyomott* karakterek *sorsának* ábrázolásán keresztül realizálódik. A történelmi filmek lubickolnak a *megaláztatás* és a *szenvedés* képeiben. Góz Jóska például, ez a jóra való, tehetséges, de kiszolgáltatott és szinte embertelen munkára kényszerített fiatalember a fizikai túlélés legelemibb feltételeit is csak nagy nehézségek árán tudja biztosítani a családjának – és nincsenek jobb helyzetben a történelmi filmek más elnyomottjai sem. A *Semmelweis* első snittjén egy, a téli viharban az utcán vajúdó fiatal lányt látunk, akit a gazdája teherbe ejtett, majd elzavart. És ugyanígy: a kamera hosszan mutatja Soós Imre szenvedő, majd dacos, még később haragos, lassan átszellemülő arcát a *Ludas Matyi*-ban, mialatt záporoznak rá a botütések a kényelmesen pipázgató Döbrögi jelenlétében. Sorolhatnánk a hasonló képeket és jeleneteket – a termelési filmek munkás és paraszt hőseihez viszonyítva a történelmi filmek elnyomott szegényei – bár ők is megtalálják a történet végén általában a boldogságot – több sorscsapást szenvednek el: keményebb próba elé állítja őket az élet.

⁴⁰ Szilágyi Gábor: *Tűzkeresztység*. I. m. 333.

⁴¹ Prákfalvi Endre-Szücs György: A szocreál Magyarországon. I. m. 64.

Ha az ideológiai szándék irányából értékeljük a történelmi filmek vonzalmát a szenvedés reprezentációihoz, megállapítható: *a történelmi filmeknek paradox módon azért tekintenek vissza a múltba, hogy közönségük ezt már ne tegye meg.* Meg kellett győzni a nézőt: a jelen nehézségei nem mérhetők ahhoz a szenvedéshez és áldozathoz, amit az ősök vállaltak kései leszármazottaik küszöbön álló kollektív boldogságáért. S ha ez így van (márpedig a történelmi filmek szerint így), akkor nem kell *nosztalgiával* tekinteni a múltba. Meg kell fordítani a perspektívát: a múltba-vágyódás helyett – például a liberális demokráciával és piaci kapitalizmus kecsegtető koalíciós időszak vagy a Horthy-korszak visszakívánása helyett – el kell fogadni a most még gazdasági nehézségekkel és társadalmi problémákkal küzdő, de *kommunizmus ígérő* – a múlt helyett mindenekelőtt a *jövőbe tekintő* – szocializmust.

Megállapítható: a múltidézés aktusához kapcsolódó melankólia és elkeseredettség, s ezzel összefüggésben az új világgal szemben táplált harag és bizalmatlanság bűn volt a Rákosi-érában. 1948 és 1953 között minden a kommunista jövőt előkészítő lázas építőmunkáról, a párt felé tekintő társadalom hitéről és boldogságáról szólt – a termelési filmekben éppúgy, mint a történelmi filmekben. Csak amíg a termelési és nevelési filmekben mindez közvetlenül ragadta magával az egyént, a párt ígéit visszhangzó közösség felé sodorva őt, addig a történelmi filmekben a hatás közvetett volt – közvetett, de nem gyenge. Mert a történelmi filmeket is megfertőzte ugyan az ideológiai, de korántsem olyan látványosan és erőszakosan, mint a termelési és nevelési filmeket. Az ideológia roncsoló hatását tompította a *megörökölt* nemzeti hagyomány. Ennek értékei – a történelmi személyek és események – ellenálltak a *maradéktalan* kisajátításnak, nem váltak az internacionalizmust erőltető totalitárius kultúra 1953-ban megingó, 1956-ban pedig összedőlt építmények kikezddhetetlen talapzatává. S ily módon: nagyobb népszerűségre tettek szert a közönség körében, mint a termelési és nevelési filmek, ahol semmi sem fékezte vagy tompította a totalitárius ideológiai tetten érhető, bornírt manipulációját.

HATNI, ALKOTNI, EMLÉKEZNI
KÖLCSEY, MADÁCH ÉS ASBÓTH JÁNOS
KÖTELESSÉGESZMÉNYE AZ EMLÉKEZET VONATKOZÁSÁBAN

BENE ZOLTÁN

I. KIINDULÓPONTOK

Vizsgálódásaimat két kiindulópontból indítom: egyfelől Kölcsey számtalanszor idézett *Hass, alkoss, gyarapíts*-kezdetű felszólításából, másfelől a Kölcseyre, Madáchra és Asbóth Jánosra egyaránt, noha különböző mértékben jellemző kettős érték-kötődés pozíciójából, illetőleg ezeknek az emlékezethez, nevezetesen a közösségi emlékezethez való viszonyából.

I.1. HASS, ALKOSS, GYARAPÍTS!

Kölcsey Ferencnek a *Huszt* című epigrammájából való, szállóigévé vált sora így hangzik: Hass, alkoss, gyarapíts; s a haza fényre derül!¹ Ha szigorúan nyelvi szempontból közelítünk a mondathoz, arra jutunk, hogy nemes lelkű, önzetlen cselekvésre szólít bennünket a költő; nevezetesen azt várja tőlünk, hogy a haza, a közösség javára munkálkodjunk; teljesítsük a kötelességünket, amellyel tartozunk a környezetünknek. Ilyen értelemben Kölcsey kötelességeszményének egyik legtömörebb, legszentenciózusabb megfogalmazása a *Huszt* zárósora. Ha azonban szélesebb értelmezési horizont mentén is szemügyre vesszük a verssort, többek között azt is észre kell vennünk, hogy mindazok, akik hatnak, alkotnak és gyarapítanak, nem csak másokkal tesznek jót, de legalább egy vonatkozásban magukkal is: cselekedeteiknek köszönhetően fölvehetik a harcot a feledés ellen s megragadhatnak az egyes ember és – ami számunkra ennél összehasonlíthatatlanul fontosabb – a közösség emlékeztében egyaránt. Ez a motívum ugyan Kölcséynél kevésbé hangsúlyos, a másik két vizsgálandó szerző esetében azonban kisebb-nagyobb mértékben előtérbe kerül: Madách Imrénél kevésbé, Asbóth Jánosnál nagyon is. Utóbbi gondolkodásában központi helyet foglal el a *nyomot hagyni, a tenni a feledés ellen* szándéka és lehetőségei. Amint az *Álmok álmodója* című regényének elbeszélője és főhőse (nem mellesleg nyilvánvalóan a szerző alteregója), Darvady Zoltán írja: „Hatni, alkotni: ha megsemmisülök magam, hagyni

¹ Kölcsey Ferenc: *Huszt*. In: Kölcsey Ferenc összes verse. Magyar Elektronikus Könyvtár <http://mek.oszk.hu/00700/00738/html/>

magam után nyomot; egyéniséget tettben, alkotásban, emlékezetben kitolni messze századoknak jövődjébe: ha lehetett, a megsemmisülési tudat iszonyának ez lehetett egyetlen enyhítése. Nyomorult enyhítés, az elkerülhetetlent odázni tovább, mert ha a közönséges embert elfeledi a harmadik nemzedék, s már unokája sem tud róla nevének egyebet, s nem tudja, hol van eltemetve; ha a jeleset feledi a tizedik nemzedék; a lángelme elhomályosul az ötvenedikben, s ki tudja, marad-e emlék az emberi nem legnagyobbjai után az ezredik nemzedékben – nem-e mindez egyre megy?”²

Hatni, alkotni, emlékezni – a három ige közt összefüggések garmadája áll fenn. Véleményem szerint ezek egyike, hogy a kollektív emlékezetben az egyén oly módon ragadhat meg, ha hatással van a közösségére, s ezt a hatást leginkább valamiféle (művészeti, tudományos, vagy közéleti) alkotó tevékenységgel érheti el.

I.2. KETTŐS ÉRTÉK-KÖTŐDÉS

Másik kiindulópontom Kölcsey Ferenc gondolkodásának karakteresen egyedi jellege, amelyet Kulin Ferenc nyomán *kettős érték-kötődés*nek nevezek. „Ha van az egyénin túlmutató sajátosság a Kölcsey-alkat természetében – írja Kulin –, akkor az éppen ez a *kettős érték-kötődés*, ez az egyensúlyozási kényszer és készség, ez a nyitottság a végtelen ellentétes sorslehetőségekre, ez az erkölcsi normává emelkedett ambivalencia.”³ Ez többek között azt is jelenti, hogy Kölcsey gondolkodásában nincs feloldhatatlan ellentmondás a szabadelvű és a konzervatív, az internacionalista és a patrióta nézőpont között. Kölcsey az emberiség egészére érvényes eszméktől indítva cselekszik a saját közösségének érdekében, az általános felől közelíti az egyedit és az egyediben találja meg az általánost. Kölcsey saját közössége javára véghezvitt cselekvése egyúttal az emberiség érdekében végzett munka, alapja pedig egyfajta nagyon erős morális kötöttségű kötelességeszmény – amint a *Parainesis*-ben írja: „[h]azát és emberiséget csak jelek boldogíthatnak; s e célra munkálás kötelessége alól nem vették ki más, mint a természettől tehetség nélkül hagyott szerencsétlen.”⁴

Madách Imre és Asbóth János – bár a kettős érték-kötöttség vonatkozásában sem állnak tőle messze – különösen a kötelesség eszményítésében tekinthetők Kölcsey követőinek, dacára annak, hogy mindketten katolikus

² Asbóth János: *Álmok álmodója*. Budapest, Osiris, 2009. 49.

³ Kulin Ferenc: *Kölcsey titka*. In: Irodalmi Magazin. III. évfolyam 3. szám (2015. 3.), 18.

⁴ Kölcsey Ferenc: *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz*. Kölcsey Társaság, Fehérgyarmat, 1995. 32.

vallásúak, a kötelességeszmény ezzel szemben mindenekelőtt református gondolat (Kölcsy is református volt). Esetünkben azonban a kötelességeszmény kálvinista gyökerei nem relevánsak, ezért azokat jelen tanulmány keretében nem vizsgálom.

II. AZ EMLÉKEZET SZEREPE KÖLCSEY, MADÁCH ÉS ASBÓTH JÁNOS MŰVÉBEN

A kiindulópontban fölvezetett két állításomat három irodalmi alkotás egyes helyeinek alapján igyekszem bizonyítani. A három szöveg megjelenésük időrendjében: Kölcsy Ferenc *Parainesis Kölcsy Kálmánhoz* (1834) című írása, Madách Imre *Az ember tragédiája* (1862) című drámai költeménye és „az első magyar szecessziós regény”⁵, vagyis Asbóth János *Álmok álmodója* (1877/78) című műve.

A kronológiailag első szöveg egy igen ősi hagyományhoz kapcsolódik (elég, ha csak Szent István királyunknak fiához, Imre herceghez intézett *Intelmeire* gondolunk), amely a görög parainesis, azaz intés, intelleum, buzdítás szóról nyerte az elnevezését és eredetileg retorikai, tehát előadásra szánt műfaj volt. Kölcsy *Parainesis*e tökéletesen megfelel a műfaj, a szónoklattannak szabályainak és elvárásainak. A Kölcsy-filológia azonban, amely mindmáig olvasandó és nem előadandó műként kezeli, szerkezetbeli aránytalanságokat ró föl a szerzőnek. Amint Onder Csaba találóan megjegyzi: „A *Parainesis* című Kölcsy-szöveg retorikai teljesítményként való vizsgálata és értékelése a Kölcsy-filológiában nemcsak hogy nem történt meg, de még az értékelhető kérdésfeltevésig sem jutott el.”⁶ Holott a *Parainesis* számos jellegzetességére és látszólagos hiányosságára magyarázatul szolgálna egy retorikai elemzés. És egy ilyen megközelítésben az emlékezés, mint szöveg-szervező erő is jobban a látókörünkbe kerülne. Mert az emlékezés központi kategóriája a *Parainesis*nek, s erre a számos magyarázat közül itt csak a legtriviálisabbat említem: a mű Kölcsy pályájának összegzése, „világnézetének [...] legteljesebb összefoglalása, szellemi-erkölcsi végrendelete,”⁷ s mint ilyen óhatatlanul visszatekintés és emlékezés. A költő-filozófus-államférfi élettapasztalatát, életbölcességét testálja az utódokra, s egy ilyen vállalko-

⁵ Lásd: Baranyai Zsolt: *Az első magyar szecessziós regény*. In: Pusztai Bertalan (szerk.): *Médiумok, történetek, használatok. Tanulmányok a 60. esztendő Szajbély Mihály tiszteletére*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem Kommunikációs és Médiatudományi Tanszék, 2012.

⁶ Onder Csaba: *Hagyományozódó olvasatlanság*. In: Irodalomtörténeti Közlemények 2002. 5-6.; Interneten: <http://epa.oszk.hu/00000/00001/00011/onder.htm#fnB3>

⁷ Fenyő István: *Haza s emberiség. A magyar irodalom 1815-1830*. Budapest, Gondolat, 1983. 214.

zásnak, még ha nem is a hagyományos memoár-irodalom keretében születik, okvetlenül használnia kell az emlékezés eszközeit.

Az időrendben második irodalmi alkotás Madách Imre drámai költeménye, amelyben az emlékezet különösen izgalmas szerephez jut – jelen tanulmány kereteit azonban messze meghaladná, ha a *Tragédiát* az emlékezés, az emlékezet irányából próbálnánk sokrétűen és mindenre kiterjedően értelmezni. Néhány utalást mégis érdemes megtenni:

A *Tragédia* belső ideje lineáris, s az emlékek fölvilágosítása ezen a lineáris idővonalon mindig fontos gondolati pontokat jelez (mellesleg többnyire az édeni állapot jelenik meg emlék gyanánt az édenből kiszakadt Ádám előtt). Ugyanakkor, ha nem a mű belső idejét tekintjük, hanem az alkotás idejéből indulunk ki, akkor a *Tragédia* nagyobbik hányada emléket idéz, s ez az emlékidézés, ez az újramesélés a közösségi emlékezeten, az emberiség nagy-nagy mitológiáján alapszik.

Végül, amennyiben Bárdos József értelmezési kísérletéhez csatlakozunk, még kevésbé kerülhetjük meg az emlékezet, az emlékezés szerepét a *Tragédiában*. Bárdos a *Szabadon bűn és erény* közt című könyvében a *Tragédiának* egy sajátos, Kierkegaard létstádium-elméletéből kiinduló értelmezését (is) adja. Eszerint Ádám paradicsomi állapota az esztétikai, a bűnbeesés utáni időszak pedig az etikai stádium. Utóbbiban az Ember (Ádám) végigéli a történelmet, míg a 15. színben, megtérve Istenhez, eléri a vallási stádiumot. Ám mielőtt megtér, „[a]z etikai stádiumból visszazuhan, pontosan átéli Kierkegaard ’legszerencsétlenebb’-jének helyzetét. Álmában már megismerte a jövőt, amely még előtte van. Mi vár rá? Amit már – álmában – átélt. Ott áll kétségbeesve a szikla peremén.”⁸ Ebben a helyzetben, midőn Ádám, vereséget érezve, az öngyilkossághoz akar folyamodni, Éva bejelentése (Anyának érzem, óh, Ádám, magam⁹) nyomán megadja magát a sorsnak, porba hull az Úr előtt, megtér az Istenhez. Bárdos ezen a ponton igen találóan Kierkegaard-t idézi, miszerint „az emlékezés akadályozza őt abban, hogy jelenvaló lehessen reményében és a remény akadályozza meg őt abban, hogy jelenvaló lehessen az emlékezésben.”¹⁰ – Mindebből világosan látható, hogy a Kierkegaard-i filozófia alapján értelmezett *Tragédia*-béli Ádám-mítosz kulcsfogalma az emlékezet.¹¹

⁸ Bárdos József: *Szabadon bűn és erény közt*. Az ember tragédiája értelmezési kísérlete. Budapest, Madách Irodalmi Társaság, 2001. 104.

⁹ Madách Imre: *Az ember tragédiája*. Madách Imre Művei V. Drámák 5. Madách Könyvtár – Új Folyam 84. Szeged, Madách Irodalmi Társaság, 2014. 202.

¹⁰ Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Budapest, Gondolat, 1978., 287.

¹¹ Arra nézve, hogy Madách ismerte-e Kierkegaard művét, nincs bizonyíték. Ismerhette, hiszen a *Vagy-vagy* 1843-ban jelent meg, Madách pedig a legújabb kutatások szerint valamikor 1856 és 1859 között fogott neki a *Tragédiának*.

A legkésőbb keletkezett alkotás, Asbóth János regénye kapcsolódik a leglátványosabban és legszorosabban az emlékezéshez. Az *Álmok álmodója*-nak nagy részében a „történetmondó, a visszatekintő távlatot megőrizve, jobbára narratív múlt idővel él, amelyet olykor narratív jelenné módosít. [...] az elbeszélés idejének szerkezetén belül a narratív jelen háttérbe szorul a narratív múlttal, az *emlékelbeszéléssel* szemben.”¹² Asbóth néhol félelmetesen modern módon játszik az idővel, az idő tükröző szerepével, a múlt-jelen-jövő egymásba tűnésével, de regényének uralkodó hangulata a múltba tekintő, emlékező attitűd, s ezzel is erősíti az emlékezetben való megőrződés individuális vagyát, amely a főhős, Darvady Zoltán egyik legfőbb motivációja.

III. AZ ÚJ KONZERVATIVIZMUS MADÁCH ÉS ASBÓTH GONDOLKODÁSÁBAN

Madách Imre és Asbóth János meggyőződéseim szerint bátran sorolható ahhoz az eszmétörténeti vonulathoz, melyet az a sztoikus, történelmi és erkölcsi alapozottságú, indítatású kötelességeszmény határoz meg, amelynek szellemi forrása mindenekelőtt Kölcsey Ferenc, s amelyet éppen Asbóth János nevez utóbb új konzervativizmusnak. Ennek a sajátlagosan magyar világnézetnek két sarokköve a Kölcseytől eredő *kötelességeszmény* és a *kettős érték-kötődés*. Asbóth *Álmok álmodója* című regénye és Madách *Tragédiája* nem csupán az emlékezet dimenzióiban, de ezen a ponton is kapcsolódik Kölcsey Ferenc gondolati rendszeréhez, amely szembehelyezkedik a Mill-i szabadelvűséggel éppen úgy, mint a szocialisztikus eszmékkel, egyúttal (különös módon) több ponton rokonságot mutat az életfilozófiákkal. Az új konzervativizmus közösségi szemlélete markánsan ellentétes a liberális individualizmussal, ugyanakkor a közösséget tradíciók (tehát mitológia és emlékezet) által meghatározottnak tételezi, ezért nem vállal közösséget a szocialisztikus elképzelésekkel. – Minderre a legekleltársabb példa az *Álmok álmodója* és a *Tragédia* kritikája saját korának jelenségeiről.

Az emberi nem történelmének kulisszái között kibontakozó *Tragédia* jelen-színe a tizenegyedik, azaz a londoni. Bárdos József szerint a *Lucifer* címet viselő ős-Tragédiának ez lehetett a zárása.¹³ Madách a Kerényi Ferenc által *Munkalap*-nak nevezett piszkozatban felvonásokra osztotta a *Tragédiát*, nevezetesen ötre, ezek közül a negyediket a londoni és a londonit követő falanszter-szín alkotta. Ez az egyetlen felvonás Madách fölosztásában, amely

¹² Pozsvai Györgyi: *Visszanéző tükörben. Az Álmok álmodója ezredvégi olvasata*. Budapest, Argumentum, 1998. 53-54. Kiemelés a szerzőtől.

¹³ Bárdos József: *Végtelen tér, mely munkára hív*. Madách Könyvtár – Új folyam 96., Szeged-Balassagyarmat, Madách Irodalmi Társaság, 2016. 30-39.

két színből áll, az összes többibe hármat sorolt a szerző. Ez is kiemeli a tizenegyedik és a tizenkettedik szín jelentőségét a mű egészen belül: a jelenét és a közeljövőét. A *Tragédia* leghosszabb színének, a londoni színnek hatalmas tablója lerántja a leplet arról a társadalomról, amely a liberális kaptalista gazdaság talaján épült föl. Ahogyan Bárdos József fogalmaz: „Londonban minden kisszerűvé válik, ami nagy volt valamikor, a paradicsomi csábítástól (...) egészen a hitig.”¹⁴ Cserjés Katalin szerint „[o]lyan ez a Londoni szín, mint Villon *Balladái a hajdani urakról és hölgyekről*; mint Kölcsey Ferenc *Vanitatum Vanitas*ának Prédikátor-hangja. A jelen semmibe veszi a múltat, gúnyt űz belőle, hitvány mesének tartja, holott hamarost múlttá válik maga is. Hic transit gloria mundi.”¹⁵ – Ez a megállapítás (a múlthoz való viszony) véleményem szerint központi kérdés. Míg a falanszterben elérkezik a múltat végképp eltörölni kívánó, az örök jelent megteremteni vágyó hatalmi akarát, addig Londonban a múlt egyszerűen lényegtelenül silányul, gúny tárgyává lesz, torzul és degenerálódik. Ez elsősorban azért érdekes és lényeges, mert az évszázadokat magában foglaló múlt csakis a közösség számára lehet igazán fontos, hiszen az egyén saját egyéni történetét, individuális létének narratíváját ápolgatja, vagyis, ha fölbomlik a közösség, a történelmi múlt értéktelenné válik, az egyén számára „nem éri meg” megőrizni. Ezt a folyamatot, a közösségi múlt devalválódásának folyamatát tárja elénk Madách a londoni színben (a következőben pedig annak a kísérletnek a kudarcát, amelynek során egy múlt nélküli, időtlenségbe dermedt közösséget kívánnak mesterségesen megteremteni). Csakhogy amikor a közösség múltja homályba vész, elhalványulnak azok az értékek is, amelyek mindenekelőtt a közösségi létben gyökereznek – ezt a jelenséget ugyancsak plasztikusan mutatja meg Madách.

A londoni szín és a falanszter ugyanakkor a két nagy XX. századi disztópia előképeként is olvasható: London a *Szép, új világ* megfelelője, a falanszter az 1984-é. Huxley művében egy individualista fogyasztói társadalom kíméletlen manipulációja számolja föl a közösségeket, Orwell regényében pedig a fizikai-lelki terror. Egy dologban mégis ugyanarra az eredményre jutnak: a tradicionális közösségek itt is, ott is eltűnnek, szétfoszlanak, miáltal megszakad a kultúra folytonossága is és a kulturális örökség fölszívódik. Madách csodálatra méltó éleslátással villantja föl a jövőt, s fedezi föl, hogy a jövő akár így, akár úgy, egy közösségek nélküli korszak lesz, miközben azt is megállapítja, hogy ez a jövő már el is kezdődött saját jelenében. Az az erős és

¹⁴ Bárdos József: *Végtelen tér, mely munkára hív*. Madách Könyvtár – Új folyam 96., Szeged-Balassagyarmat, Madách Irodalmi Társaság, 2016. 38.

¹⁵ Bene Kálmás és Máté Zsuzsanna (szerk.): *XV. Madách Szimpózium*. Madách Könyvtár – Új folyam 58., Szeged-Budapest, 2008. 29.

határozott kritika, amellyel ezt a jövőbe mutató jelent illeti, egyértelművé teszi, hogy veszélyesnek és nem kívánatosnak tartja a folyamatokat.

Asbóth János regényében a múlt, az emlékezés úgy individuális, mint közösségi szinten elengedhetetlen, meghatározó, identitás-képző tevékenység. A könyv uralkodó hangulata mindvégig a múltbeteintő, emlékező attitűd, amelyhez mély kiábrándultság és dekadencia társul. Mórocz Gábor szerint az Asbóth-hős Darvady Zoltán kiábrándultságának négy oka van: az ontológiai pesszimizmus, a magyarság problémája, a kultúrpeesszimizmus és az egyéni dekadencia.¹⁶ Asbóth ontológiai pesszimizmusában főként Schopenhauer, míg kultúrpeesszimizmusában Hegel hatása érvényesül, a magyarság problémájához Kemény Zsigmond nyomán közelít, s jut el egy újfajta nemzeti konzervatív álláspontig. Ezekhez a közösségi kérdésekhez társul a főhős depresszív hajlama. Ami viszont szintén nem elhanyagolható, hogy Darvadyt (Asbóthot) legfőképpen talán a sekélyesség taszítja kétségbeesésbe. Európai utazásai során Darvady-Asbóth ugyanazokkal a jelenségekkel szembesül, amelyeket Madách tár elénk a londoni színpadon. Látja, mint értéktelenedik el minden, s mint változik a világ az örök jelen birodalmává. Márpedig Darvady számára az emlékezet, a múlt, a történelem központi fogalmak. A regényhős végül arra jut, hogy az igazán emberi létezés mód a költőé és az államférfié, több lehetőség az emberhez méltó életre nincsen. Ebből is egyértelműen látszik Asbóth elkötelezettsége a közösség iránt: számára a költő mindenekelőtt a romantikus poéta, aki úgy individualista, hogy közben ezer szállal kötődik a népehez, a kultúrájához, az övéihez, s az sem véletlen, hogy nem a politikus, hanem az államférfi szót használja a másik fajta „emberi létmód” megjelölésére. Gondolkodásában a romantika, a liberalizmus és a közössége iránt érzett kötelességtudat keveredik, ezekből az alkotóelemekből alakul ki konzervativizmusa, amely erősen emlékeztet Kölcsey Ferenc bölceletére.

A közéleti szerepet vállaló Asbóth kezdetben híve a Kiegyezésnek, ám csakhamar ráébred annak korlátaira, hibáira, amelyeket nagyrészt az uralkodó szabadelvűség számlájára ír (az *Álmok álmodójában* Darvady Zoltán szintén végigéli azokat a stációkat, amelyeken az író végigküzdötte magát). „...[É]lesen bírálja az 1860-as, 70-es évek magyar politikai elitjét is – elsősorban korruptsága, illetve a társadalmi realitást figyelmen kívül hagyó absztrakt 'liberalizmusa' miatt.”¹⁷ A társadalmi valóságot figyelmen kívül hagyó absztrakt liberalizmus számlájára írja a szociális és a nemzetiségi kérdések egyoldalú és helytelen kezelését, a felszínes modernséget, a teljesítménnyel nem arányos fogyasztási kedvet, a munka nem kellően magas színvonalát és

¹⁶ Mórocz Gábor: *Túl a diszharmónián. Az esztétikai létmód problémája Péterfy, Asbóth, Justh és Gozdu esszéisztikus írásaiban*. Budapest, L'Harmattan, 2016. 47–51.

¹⁷ Mórocz Gábor: *Túl a diszharmónián*, 50.

a munkaerkölcs, a szorgalom fogyatékoságait, melyek véleménye szerint nemzeti tragédiához vezetnek majd.¹⁸

Asbóth 1872-ben *Szabadság* címen közzétett esszéje gyakorlatilag egy Mill-parafrázis, két évvel később, 1874 decemberében viszont napvilágot lát *Magyar conservatív politika* című műve, melyben a nemzetet megmentendő és a liberális elit leváltására egy Konzervatív Párt létrehozását javasolja. Az esszében Kossuthot állítja a liberalizmus megtestesítőjeként az olvasói elé, aki meggondolatlan és szélsőséges tetteivel romlásba vezette a nemzetet. Asbóth, a Kossuth-i úttal szemben a Széchenyi és Dessewffy Aurél nevével fémjelzett fontolva haladást, a magyar érdeket igazán szem előtt tartó, nem szélsőséges, mértékletes politikát tartotta volna üdvösnek. – Érdekesnek tűnhet, hogy az 1872-ben még Millt népszerűsítő Asbóth két év múltán már vadul támadja a szabadelvűséget. Valójában ez nem jelent pálfordulást: Mill liberalizmusa már az 1870-es években is egyre inkább hívatkozási alapul szolgált, a Szabadelvű Párt, de a nyugati liberális pártok is egyre inkább távolodnak tőle. Ráadásul Asbóth ugyanolyan szintetizáló hajlamú gondolkodó, mint Kölcsey volt, aki a látszólagos ellentmondások mögötti együttállásokat kiváló érzékkel fedezi föl, Mill eszméiben nem rendeli egyértelműen a közösség fölé az egyént, ezért Asbóth kiindulásként el tudja fogadni álláspontját. Asbóth konzervativizmusa mindenekelőtt a közösség iránti felelősségből sarjad, éppen ezért egy közös identitással bíró közösségi társadalom megőrzésének programját kívánja megalkotni az önálló identitással rendelkező egyének (polgárok) egymástól alig függő halmazából építkező társadalommal szemben. Márpedig ez a felelősségérzet igen erősen emlékeztet arra a kötelelességhez, amiről Kölcsey Ferenc értekezik, s igen közel áll Madách Imre híres mondatához is, amellyel drámai költeményét lezárja: „Mondotam, ember: küzdj és bízva bízzál!”¹⁹

IV. AZ EMLÉKEZET (ÉS A) KÖTELESSÉG

Az emlékezet identitásszervező erő. Egy csoportot, egy közösséget, mi több: egy társadalmat alapvetően határozza meg a közös emlékezet. Mi az, aminek emlékét megőrzi, s mi az, amit elfelejt? „A társadalmi hovatartozás tudata, amit 'kollektív identitásnak' nevezünk – írja Assmann –, a közös

¹⁸ Asbóth János: *A görög tanulmányok*. In: Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez*. Budapest, Athenaeum, 1892. 625.

¹⁹ Madách Imre: *Az ember tragédiája*. Madách Imre Művei V. Drámák 5. Madách Könyvtár – Új Folyam 84. Szeged, Madách Irodalmi Társaság, 2014. 206.

tudásban és emlékekben való osztozáson alapszik.”²⁰ Kölcsey Ferenc ehhez nagyon hasonlóan vélekedik a *Parainesis*-ben: „Mi a haza, mint a legszentebb kapcsolatok egybefoglalt emberek társasága? Ezerféle édes *emlékezet*, megszokás, haszon és szeretet összefont érdekei teszik azt a szív előtt kedvessé; e társaság ideája egyesíti magában nemcsak azon érzeményeket, melyek kebledet mint háznép tagjának, barátjának és rokonnak betöltik; e társaság ideája egyesíti magában nemcsak birtokodat s birtokod és élted bátorságos voltát: de az önérzést is, melyet, mint szabad ország polgára, magadban hordasz; mely veled született, mely gondolatidra, tetteidre s egész lényedre törülhetetlen befolyást gyakorol; melyet tisztán meg nem őrizve ten emberi becsedet alacsonyítod le. Kinek szívében a haza nem él, az száműzöttnek tekintheti magát mindenhol; s lelkében üresség van, mit semmi tárgy, semmi érzet be nem tölt.”²¹ – Kölcsey voltaképpen az identitásnak egy meghatározását adja ezekkel a sorokkal, s az identitás egyik elemeként jelöli meg az emlékezetet, mégpedig az egyénben élő közösségi emlékezetet.

A pszichológia többféleképpen modellezi az emlékezetet, ám mindenekelőtt az egyén emlékezetével foglalkozik, az individuum emlékeivel, amelyeket saját egyéni élete során halmoz föl magában.²² Jan Assmann ezzel szemben *A kulturális emlékezet* című művében kétféle emlékezetet nevez meg: az egyéni és a kollektív emlékezetet. Assmann megfogalmazása értelmében az emlékezés kultúrája a kollektív emlékezet. Assmann az emlékezésnek négy formáját különbözteti meg: a mimetikus emlékezetet (azaz utánzó emlékezetet, amelynek segítségével megtanuljuk például a cselekvéseket); a tárgyak emlékezetét (a tárgyak az ember saját képét tükrözik, a letűnt korokból fennmaradt tárgyak pedig segítenek emlékezni az elmúlt idők embereire, azok tetteire); a kommunikatív emlékezet (amelyet a kommunikáció alakít ki és tart életben); végezetül a kulturális emlékezetet, amely az előző három együtteséből áll. Assmann úgy véli, a kulturális emlékezet szervező formái a rítus és az ünnep, az emlékezés megtestesítője pedig a mitológia. A mitológia tehát nem egyéb, mint a közösség emlékezete, amely identitásképző szerepe mellett útmutatásul is szolgál a közösség tagjainak, viselkedésmintákat és értékrendet nyújt. A XVIII. századi nyugati civilizációban, a vallásosság hanyatlásával nem szűnik meg a kulturális emlékezet mitologikus jellege, csak egy új mitológia születik – ennek része a nemzeti

²⁰ Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz, 1999. 138.

²¹ Kölcsey Ferenc: *Parainesis* Kölcsey Kálmánhoz, 22–23.

²² Bővebben: Csépe Valéria – Győri Miklós – Ragó Anett: *Általános pszichológia 2. Tanulás - emlékezés – tudás*. Budapest, Osiris, 2007. Különösen a 7. fejezet.

emlékezet, azaz a nemzetek kialakulása.²³ Kölcsey Ferenc nemzet- és hazafogalma a kulturális emlékezetnek ebben a stádiumában kristályosodik ki.

Claude Lévi-Strauss úgy véli, a mítosz múltbéli valós és fiktív eseményekhez kapcsolódik, minden korban és minden kulturális közegben egyszerre teremtve viszonyulást a múlthoz, a mindenkori adott jelenhez, és az áhított jövőhöz; így egyszerre – a strukturalizmus terminológiáját használva – történeti és történetietlen struktúra.²⁴ Kerényi Károly értelmezése szerint a mítosz egy olyan megélt, mégis „átszellemült” beszédmód, melyben „ideális és reális, gondolt és megtörtént” együtt jut kifejezésre. Ha az élet „beleömlik az áthagyományozott anyagba, nagy szertartásos formák közt”, ha a mítoszt megélik, az elsősorban a rituális tevékenységekben, a kultuszban és a legkülönbözőbb alkotásokban nyilvánul meg, igaz, ez fordított irányban is megtörténik.²⁵ Georges Dumézil francia összehasonlító mítoszkutató számos népcsoport mítoszvilágát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a történelmi múlt rekonstruálása során gyakorta mítoszi gyökerű elbeszélések, motívumok, illetve a valahai egységes mítosz alapegységei, szüzséi, mint mitológémák épülnek be a történeti források, az eposzok, a legendák, mondák, geszták, krónikák szövegeibe, később a legkülönbözőbb műalkotásokba és a kultusz-cselekményekbe. Az egyéni feldolgozást adó krónikáírók, illetve művészek a legtöbb esetben a mítoszt, vagy annak ősképi alapegységeit, a mitológémákat hívják segítségül.²⁶

A mítoszkutatók megállapításai, úgy vélem, egybecsengenek Assmann meglátásával és megvilágítják Kölcsey idézett gondolatát: az emlékezet, a közös emlékezet egy közösséghez tartozás elengedhetetlen feltétele.

A mitológia szereplői bevésoódnak a közösség emlékezetébe, ily módon a társadalom évszázadokon, évezredekken keresztül őrizheti emléküket. Már csak azért is, mert – miként Roland Barthes írja – „a mítosz nyelv”²⁷, az ember mindennapjainak elválaszthatatlan része. Persze, a mitológia fogalmát ez esetben szélesebb értelmezési horizonton kell kezelnünk: a vallásos világkép hanyatlása után keletkezett profán mítoszokat is mitológiának kell tekintnünk. Barthes szerint nem is tehetünk másként, s erre utalt már Dumézil is. Márpedig ha így teszünk, akkor nyilvánvaló, hogy a kulturális emlékezet azokat a személyeket őrzi meg, akik kiemelkednek a tömegből, ahogyan a vallásos világkép mitikus hősei is különböztek az átlagtól. Ha pedig így van, ez

²³ Bővebben: Assman, Jan: *A kulturális emlékezet*.

²⁴ Lévi-Strauss, Claude: *A mítoszok struktúrája*. In. Hankiss Elemér (szerk): *Strukturalizmus. Első kötet*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1971. 136-138.

²⁵ Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* Budapest, Szépirodalmi, 1988. 15-20.

²⁶ Dumézil, Georges: *Mítosz és eposz*. Gondolat, Budapest, 1986.

²⁷ Barthes, Roland: *Mitológiák*. Budapest, Európa, Mérleg sorozat, 1983. 6.

alátámasztja Asbóth János már idézett szavait, miszerint az alkotás, a hatás kiváltása ideig-óráig elodázza, hogy az alkotót, a hatás kiváltóját elfeledjék.

Nem gondolkodik erről másképpen Kölcsey sem, mikor így ír: „[n]em boldogtalan volt az, mond a költő, kinek születéséről, s haláláról a világ semmit sem tudott. E tanítás a pórnépre nézve helyes lehet; de ki fennérzést nyere sorsától, ki magasbra törekedő társaságban a szép és jó példáit jókor szemlélhette: annak kötelessége úgy élni, hogy a pórnépen felülemelkedve, a mindennapiság keskeny köréből kiléphessen; s nevének maradandó emlékezetet szerezzen. Hazát és emberiséget csak jelek boldogíthatnak; s e célra munkálás kötelessége alól nem vétetik ki más, mint a természettől tehetség nélkül hagyott szerencsétlen.”²⁸

Kölcsey ugyanarról beszél, mint Asbóth, csak éppen nem az individuum érdeke felől közelít, hanem a közösség haszna irányából: aki tehet valamit, aki hathat, alkothat és gyarapíthat, annak kutya kötelessége tenni, kutya kötelessége hatni, alkotni és gyarapítani, s ezáltal ugyan emlékezni is fognak rá, de a hangsúly nem ezen van, hanem a közösség javán. Így fordítja Kölcsey kötelességgé az egyéni vágyat, így hoz létre szintézist a konzervatív közösségi gondolat és a szabadelvű individualizmus között. Szép példája ez a kettős érték-kötődésnek, amelyet talán még markánsabban fogalmaz meg egy másik helyen: „Jókor szokjál e gondolathoz: a társaságban született ember nem önmagáé. Számtalanok a jótétemények, mik a társas életben naponként reánk háramlanak; lehet-e kívánnunk, hogy e jótéteményekkel ingyen élhesünk, mint zsarnok a más izzadása bérével? Használni akarod a társaságot? Úgy mindent kell tenned annak fenntartására, mi saját erődtől kitelik.”²⁹

Ide kívánczik *Az ember tragédiája* egyiptomi színéből az alábbi idézet:

„...e művel, mellyet alkotok,
Azt tartom, hogy megelétem az utat,
Mely a valódi nagysághoz vezet.
Művészetét a természet csodálja,

S évezredekre hirdeti nevem.
Nincs földindulás, nincs vész, mely ledöntse:
Erősebb lett az ember, mint az Isten.”³⁰

Ádám-Fáraó szavai a feledés ellen küzdő ember szavai, ugyanaz a gondolat hatja át, mint Asbóth János regényhősének, Darvadynak mondatait: aki valami nagyot alkot, az egyúttal az emberéletnél hosszabb időtartamú

²⁸ Kölcsey Ferenc: *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz*, 32.

²⁹ Kölcsey Ferenc: *Parainesis Kölcsey Kálmánhoz*, 22.

³⁰ Madách Imre: *Az ember tragédiája*, 42.

emlékezetet biztosít a maga számára. Ha Kölcsey szemüvegén keresztül nézzük mindezt, hozzá kell tennünk: ráadásul még kötelessége is annak, aki teheti, alkotással küzdeni a feledés ellen, az emlékezetért. Kölcsey *Parainesis*-ében a kötelességet eszményíti, az emberiség és a haza szolgálatának parancsát hagyja az utókorra, mely azokra nézve kötelező, akik képesek megtenni. És megint nem nehéz észrevenni, hogy Madách *Tragédiájának* utolsó mondata, a „Mondottam, ember: küzdj és bízva bízzál!” éppen úgy rímel erre az eszményített kötelességvállalásra, mint az *Álmok álmodójának* végkifejlete, midőn a magánéletében és művészeti próbálkozásaiban egyaránt kudarcot valló Darvady Zoltán a közösség szolgálatát (az etikai létmódot³¹) választva próbál hatni és alkotni, hogy munkája révén majd emlékezzenek rá.

³¹ Mórocz Gábor: *A bolyongás is „rendszer” Egzisztenciális problémák Asbóth János regényében és értekező prózájában.* In. Irodalomismeret, 2012. 4. 143.

„... az emlékezet lényegét nem fogjuk fel helyesen, ha csupán valamiféle általános adottságnak vagy képességnek tartjuk.”

Hozzájárulásom címe Nietzsche *Második korszerűtlen elmélkedésének* a címére kíván rímelni, s magából az elmélkedésből meríti kiindulópontját. Ahogy *A történelem hasznáról és káráról* címet viselő korszerűtlen elmélkedés gondolati súlypontja nem annyira a haszon és a kár közötti – Nietzsche által ugyan alkalmilag megvont és elismert¹ – egyensúly, mint inkább a károk taglalásának részletezése és előtérbe állítása köré összpontosul, hasonlóképpen jelen dolgozat is az emlékezet s annak hasznossága előtti tiszteletteljes főhajtások közepette azoknak a károknak igyekszik elsősorban figyelmet szentelni, s ezáltal rájuk figyelmeztetni, amelyek – a nietzschei perspektíva megnyitotta kérdésirányban – az emlékezet túltengése esetén fenyegetnek. Mivel a történelem annyi, mint a múlt története, s az emlékezet is szükségképpen mindig a múltra vonatkozik, a múltra irányul, így Nietzsche elmélkedése bizonyos értelemben akár *Az emlékezet hasznáról és káráról* címet is viselhetné. Egy az emlékezetről szóló konferencia persze elsődlegesen nyilván az emlékezet hasznát, fontosságát és emelkedettségét – alkalmasint embert meghatározó, embert kitüntető jellegét – hivatott megvilágítani, ezt pedig más hozzájárulások kellőképpen taglalják is. Jelen dolgozat a maga részéről a nietzschei íráshoz hasonlóan talán lehet „korszerűtlen” azáltal, hogy Nietzsche gondolati perspektívájához kapcsolódva, az emlékezet túltengéséből származó károkról s ellentétének, a feledésnek a jótékony hatásáról próbál – Nietzsche nyomdokain haladva – néhány gondolatot kifejteni.

¹ Lásd pl. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, Ford. Tatár György, Budapest, Akadémiai Kiadó, Hermész könyvek, 1989. 27. o. („Bizonyos, hogy szükségünk van történelemre [...]”), 32. o. („a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”), 47. o. Az utóbbi helyen Nietzsche szembeállítja ezt a különben jogosnak elismert igényt törekvésének súlypontjával: „minden embernek és minden népnek [...] szüksége van a múlt bizonyos ismeretére, [...] de nem az életnek csak a nézőit alkotó tiszta gondolkodók csapataként, nem tudást szomjazó, egyedül tudással kielégíthető egyénként, akik számára az ismeretek gyarapítása maga a cél, hanem mindig az élet céljából, tehát mindig e cél uralma és legfőbb vezetése alatt”. (A továbbiakban Nietzsche e művére ezen kiadás alapján, csak az oldalszámok megjelölésével hivatkozom magában a szövegben illetve a jegyzetekben; a fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam)

I.

A *történelem hasznáról és káráról* címet viselő második korszerűtlen elmélkedését Nietzsche ember és állat összevetésével kezdi. A történelemről, s amit az értelemszerűen jelent: az ember történetéről volna szó, ehhez képest Nietzsche az állatokkal, az állati nyáj leírásával s az embertől való különbségének vázolásával. kezdi. E különbség röviden szólva abban áll, hogy az állat mindig csak a jelen ingereire reagál, mindig csak a jelenben él, a tegnap, a múlt nem létezik a számára. Azaz az állatnak nincs vagy hiányzik az, ami az embernek nem csupán van, megvan, de az embert, mint embert mindenekelőtt kitünteti, azzá teszi, ami – az állatnak nincs *emlékezete*. Nincs emlékezete: ezt Nietzsche olyan formában fejt ki, hogy az állat az állandó felejtésben él, az állandó jelenbeli életet, a benne való mindenkori teljes-tökéletes feloldódást pedig Nietzsche boldogságként érzékeli, boldogságnak érti – nem teljesen jogosulatlanul, legalábbis ami az *ember* boldogságát, az ember által megélhető boldogságot illeti. Ha az ember az állatot boldogsága felől kérdezi: „miért nem szólsz hozzám boldogságról, miért csak bámulsz rám? Az állat felelni [...] akar”, írja Nietzsche, „azt akarja mondani: onnan van ez, hogy mindig nyomban elfelejtem, amit mondani akartam – ekkor azonban ezt a választ is elfelejtette és hallgatott; úgyhogy az ember csak álmélkodott rajta” (29.)

Nietzsche szépirodalmi igényű frappáns leírása nem vajmi olcsó szellemesség: sokkal inkább utalás arra, amit a felejtés kettős struktúrájának lehet nevezni, s amit nála kisebb szépírói vénával, ám nagyobb filozófiai tudatossággal és fogalmi szikársággal az a Martin Heidegger tesz majd egy fél évszázad múltán többször is témává, akinek a gondolkodásában a felejtés különböző formákban – legelőször is persze mint létfelejtés – elejétől a végéig középonti szerepet játszik. 1927-es előadásán Heidegger példaszzerű tömörséggel így fogalmaz: „A felejtésnek az a jellegzetessége, hogy önmagát elfelejti. A felejtés [...] lényegében rejlik, hogy nem pusztán az elfelejtettet, hanem magát a felejtést is elfelejti”.² Heidegger tömör tézisét a következőképpen világíthatjuk meg. Ha mondjuk elfelejtem feladni a postán a levelet, akkor nem pusztán egy meghatározott dolgot – a levél feladását – felejtettem el, hanem éppannyira rá vonatkozó felejtésemet is. Nem csupán elmulasztottam valamit, de e mulasztásomat el is felejtettem. Különben nem mulasztanék, nem

² Lásd M. Heidegger: *Gesamtausgabe* (a továbbiakban: GA), 24. kötet, 411. o.: „Das Vergessen hat das Charakteristische, daß es sich selbst vergißt. Es liegt im ekstatischen Wesen des Vergessens, daß es nicht nur das Vergessene, sondern das Vergessen selbst vergißt.”; Id. ugyancsak GA, 51. kötet, 65. o.; GA, 55. kötet, 83. o.; uő.: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 264. sk. o. A kérdéskörhöz némileg bővebben lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bővített kiadás, Budapest, Göncöl, 1992. 274. sk. o.

felejténék; előfordulhat, hogy hazafelé tartván eszembe jut: elfelejtettem feladni a levelet, s gyorsan bepótlom feledésemet – feledésemet, amely ezáltal (ezen emlékezetbe idézés által) máris megszünteti önmagát. A felejtésnek tehát, ahhoz, hogy az legyen, ami – azaz felejtés –, mindenkor ezzel a kettős struktúrával kell rendelkeznie: ha csak a levelet feladni felejttem el, de a levél feladásának elfelejtését nem, akkor emlékszem a levél feladására (emlékszem arra, hogy fel kell adnom), s így módon szigorúan szólva nem történt (vagy nem történik) felejtés.

Nietzsche hasonlatára visszatérve: ha az állat nem csupán felelni akarna, de ténylegesen sikerülnie is felelnie, így szólván: „Azért bámulok csak, mert mindig nyomban elfelejttem, amit mondani akartam”, akkor ezzel a kijelentéssel az állított felejtést máris megszüntetné, eltörölné, azaz önmagát cáfolná. Nietzsche részéről így aligha gondolati bizarrság, sokkal inkább gondolati következetesség kifejezése az az állítás, mely szerint az állat „ezt a választ is elfelejtette és hallgatott”. Ha a felejtést csak végbevitte, de nem felejtette volna el, akkor szigorúan szólva nem lehetne felejtésről beszélni.

Amikor Nietzsche a történelem (Historie), azaz a történeti műveltség – történeti tudás, történeti ismeretek, történetírás és történettudomány – hasznáról vagy káráról beszél, akkor természetesen az ember múlthoz való viszonyáról van szó. Arról – s ez Nietzsche fő szempontja –, hogy ez a viszony, azaz a történeti tudás az embert boldoggá teszi-e, továbbá hogy (ezzel részben összefüggésben, részben azonban tőle függetlenül) előmozdítja-e jelenbeli életét. Ami az előbbit illeti, Nietzsche az állatot azért gondolja boldognak, mert képes felejtetni, azaz történetietlen lenni; az a tény, hogy nem ismeri illetve elfelejtette a múltat, s csak a jelenben él, számára öröm és boldogság forrása. Figyelemre méltó és megjegyzésre érdemes az, hogy a Nietzsche által hallgatólagosan előfeltételezett boldogságfogalom más jelentős gondolkodónál is felbukkan, így a fiatal Ludwig Wittgensteinnél, aki naplójának egyik bejegyzésében így fogalmaz: „Csak aki nem az időben, hanem a jelenben él, csak az boldog”.³ S a *Tractatus*-ban visszatér ez a gondolat: „az él örökké, aki a jelenben él.”⁴ A jelenben élni s mit sem tudni múlttól és jövőről, időről és történelemtől, a jelenben azonban nem pusztán csak élni, hanem egyszersmind tenni, cseleked-

³ Lásd L. Wittgenstein: *Tagebücher 1914–1916*, In. uő.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984. 169. o.: „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich”.

⁴ Lásd L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* 6.4311: „Ha örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, akkor azt mondhatjuk, hogy az él örökké, aki a jelenben él.” („Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.”). A napló és a *Tractatus* közti eme párhuzamra Nyíri Kristóf utal *Ludwig Wittgenstein* című könyvében. (Budapest, Kossuth, 1983. 20. o.).

ni is – e kettős pólus képezi azokat a vonatkoztatási pontokat, amelyeken a történeti tudás haszna illetve kára leméretik. Történelemre, történeti tudásra bizonyonyal szükségünk van, hangsúlyozza Nietzsche, de nem öncél gyanánt – szükségünk van nevezetesen az élet előmozdításának, nem pedig a tudás öncélú gyarapításának a céljából (ld. 47.) Történelemre „az élethez és a tethhez van [...] szükségünk”, fogalmaz Nietzsche az előszóban, „nem pedig az élettől és a tettől való kényelmes elforduláshoz [...] Csak amennyiben a történelem az életnek szolgál, csak annyiban akarunk mi is neki szolgálni, ám a történelemmel való foglalatosságnak, a történelem értékelésének van egy olyan foka, amelyen az élet elsatnyul és elcsökevényesedik [...]” (27.)⁵. Nietzsche aggodalma ebben az írásban csakúgy, mint életműve nagy részében láthatóan az utóbbi: az életfilozófia kiemelkedő képviselőjeként az élet – nem pedig a kultúra vagy a tudomány – gondjait viseli elsősorban szívén. Kor- és kultúrkritikusként pedig egy öncélúan önmagába fordult, az élettől elidegenedett kultúra és tudomány elsőprő erejű bírálataival lép fel.

A valóság, az élet jogait képviselni a múltba fordulással, az emlékezettel (értelemszerűen: a múltra irányuló, a múltba forduló emlékezettel) szemben, ebben jelölhető meg Nietzsche egyik fő törekvése, melyben elsőrendű szerepet játszik az életfilozófiai életfogalom. Dolgozatom következő részében ezt próbálom filozófiatörténeti kontextusba helyezve némileg közelebről szemügyre venni.

II.

Nietzsche életfogalma számos tekintetben jelentősen különbözik mondjuk Dilthey életfogalmától, abban viszont megegyezik vele, hogy egyrészt mindkettőjük számára az élet középponti kategória, elemi valóság, amely mögé nem lehet immár visszanyúlni – minden rajta nyugszik, de ő nem nyugszik semmin –, másrészt abban, hogy ez az alapvalóság – szemben pl. a német idealizmus fő képviselőinek látásmódjával – az ész számára a maga teljességében nem hozzáférhető, áthatolhatatlan. Nem csupán saját életfogalma, de alighanem az egész életfilozófiai áramlat számára irányadónak számíthat egy Nietzsche által épp elemzett szövegünkben adott, úgyszólván csak mellékesen felbukkanó összefoglaló meghatározás: „az élet, ez a sötét, nyugodni nem

⁵ „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet [...]“ F. Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, In. uő.: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin, De Gruyter / München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. (a továbbiakban: KSA), Bd. 1, 245. o.

tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom” (46.).⁶ Noha Nietzschevel összevetve egész életműve tekintetében Dilthey szinte racionalistának nevezhető – mindenekelőtt a szellemtudomány, de általában is a tudomány mint olyan iránt Dilthey jóval több megértéssel viseltetik, mint Nietzsche, aki többnyire sommásan, összefoglalóan beszél „a” tudományról (ld. pl. 70. skk.), jellegzetesen pl. a „tudomány-gyárról” (71., ld. KSA 1, 300: „wissenschaftliche Fabrik”), továbbá nem kevés ellenérzéssel arról, hogy „a tudomány kezd uralkodni az életen” (az utóbbi olyan perspektíva, mellyel Dilthey azért nem áll oly egyértelműen szemben, mint Nietzsche) – ehhez képest az életfogalom tekintetében a kettőjük közötti különbség egészen minimális. „Az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé vinni”,⁷ hangzik Dilthey egyik összefoglaló, tézisszerű megjegyzése; s ha Nietzsche idézett jellemzése szerint az élet „sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom”, akkor a rá jellemző pszichologisztikus hangsúllyal egészen hasonlóan fogalmaz Dilthey, amikor azt írja: „Mi magunk természet vagyunk, és a természet hat bennünk, öntudatlanul, *sötét ösztönökben*”⁸ – oly jellemzés, melyből a „sötét ösztönök” szintagma (mely rímeli a nietzschei „sötét hatalomra”) másutt is előfordul, így pl. a következő szöveghelyen: „[...] az emberi egzisztencia mai elemzése valamennyiünket a törekénységnek, a *sötét ösztönök hatalmának* [...] az érzésével tölt el mindenben, ami élet [...]”.⁹ (Így a következő nietzschei–

⁶ „Nem az igazságosság ül itt törvényt, még kevésbé a kegyelet hirdeti itt ítéletet: hanem egyedül az élet, ez a *sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom*” = „Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet: sondern das Leben allein, *jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht*” (KSA, 1, 269. o.; kiemelés F.M.I.)

⁷ W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. Bernhard Groethuysen, Stuttgart, Teubner / Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. 7. unveränd. Aufl. 1979. 261. o.: „Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.” Az élet mögé való visszamenés lehetetlenségének kontextusában hangzik el a fenti állítás, érdemes ezért a szélesebb szövegkörnyezetet is idéznünk (uo. 261. o.): „Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden” („Az élet mérmost az alaptény, melynek a filozófia kiindulópontját kell képeznie. Az élet az, amit belülről ismerünk, az, ami mögé nem lehet visszamenni.. Az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé vinni”).

⁸ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest, Gondolat, 1974. 498. o. (kiemelés F.M.I.); lásd *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 80. o.: „Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns, unbewußt, in dunkeln Trieben”.

⁹ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kötet, 540. o. (kiemelés F.M.I.). Lásd W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 150. o.: „Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten [...]”

diltheyi logikai láncolathoz jutunk: „sötét hatalom” – „sötét ösztön” – „a sötét ösztönök hatalma”). Dilthey alapvető tézise pedig teljesen egyértelmű: „minden megértésben van valami irracionális, mint ahogy irracionális maga az élet is”.¹⁰ Hogy az élet irracionálisnak való nyilvánításában egy felül nem vizsgált, dogmatikus racionalitásfogalom áll a háttérben, mely hermeneutikai destrukcióra szorul, az majd a fiatal Martin Heidegger észrevétele lesz.

Ha Nietzsche szerint történelemre, történeti tudásra – nem csak úgy általában, mintegy öncélként, hanem – az élet számára van szükségünk, akkor némileg körvonalazottabban láthatjuk most, milyen jellegű az élet ama fogalma, amelynek a történeti tudás a szolgálatában kell, hogy álljon. Ez az élet – s ez itt a döntő – nem a megismerés, hanem a cselekvés élete. A nagy emberek történeti tettei mind történetietlen légkörben mentek végbe, állítja Nietzsche (vö. 34.), s ha történeti ismeretekre egyáltalán szert tettek, azt látjuk, „hogy a történelemmel való foglalkozásuk mennyire nem a tiszta megismerés, hanem az élet szolgálatában áll” (35.). Nietzsche ezzel kapcsolódik a német filozófiai-teológiai tradíció fő hullámának Lutherig visszanyúló beállítottságához, melynek kitüntető jellemzője az elméleti (skolasztikus) teológia iránti közöny, a tőle való idegenkedés, antiintellektualizmus, vagy modern szóval úgy is mondhatnánk: praxisorientáltság. Jellegzetes e szempontból, hogy a tiszta (elméleti) ész kritikájának filozófusa, az ezen kritikának oldalak százait szentelő Immanuel Kant alapvető meggyőződése ez volt: „Nem az értelem, egyedül [a] moralitás teszi az embert emberre”.¹¹ Ahol is morál, moralitás

¹⁰ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 218. o.: „So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist”. Ez az idézet, a 7. jegyzetben szereplő idézettel együtt megtalálható Lukács György *Az ész trónfosztása* című művében (Budapest, Magvető, 1978. 384. o.), oldalszám-megjelölése azonban hibás: a vonatkozó lábjegyzetben 218. o. helyett 213. o. szerepel.

¹¹ I. Kant: *A fakultások vitája*, In. uő.: *Történetfilozófiai írások*, Ford. Mesterházi Miklós, Budapest. Ictus, 1996. 411. o. Lásd *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel. XI. köt., Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1981. 344. o.: „[...] die Moralität, vermöge welcher wir unabhängig und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. – Diese Moralität und nicht der Verstand ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht.” – Figyelmet érdemel még *A fakultások vitájának* egy másik gondolatmenete, melyben azt az (elméletinek nevezhető) kérdést, hogy “mi a kereszténység”, Kant jellegzetes módon a gyakorlatra vonatkoztatva értelmezi, s abba a kérdésbe fordítja át, hogy “mint is kellene [a kereszténység] tanítójának a dologához látnia, hogy a kereszténység az emberek szívében valóban föllelhető legyen”; ez utóbbit pedig egyjelentésűnek nyilvánítja azzal a feladattal: “mi a teendő, hogy a vallási hit *jobb embereket* is teremtsen?” (*A fakultások vitája*, id. kiadás, 389. sk. o.; kiemelés F.M.I.). “A vallási hit voltaképpeni célja”, szögezi le ismét kicsit később, az, “hogy morális értelemben *jobb embereket* neveljen” (uo., 404. o.: kiemelés F.M.I.), sőt, hogy “belőlünk más embereket faragjon, nem is csak jobbakat” (uo., 390. o.). A vallás is ily módon elsődlegesen nem elmélet, hanem gyakorlat; nem ismeretekben, hanem cselekvésben, cselekvő életben, cselekvő élet általi önmegváltoztatásban áll.

Kantnál életet, gyakorlatot jelent. Eltekintve a moralitás Kanttól gyökeresen eltérő helyzetétől és megítélésétől, Nietzsche-nél hasonlóképpen a pusztá megismerésen túllépő, vele szemben körvonalazódó életről van szó. Ha a történeti tudás és megismerés a múltra vonatkozik, a múlt pedig az emlékezés tárgya, akkor a jelenbeli és jövőt kovácsoló cselekvésnek ki kell szabadulnia a múltra irányuló emlékezet fogsága alól. Ebben az összefüggésben írhatja Nietzsche: „[a] történeti érzék, ha béklyózatlanul uralkodik, és minden konzekvenciáját levonja, a jövő gyökereit tépi ki” (67.). S ebben az összefüggésben érthető meg az a – különben bizzar gondolati provokációnak ható – állítás, mely kitüntetett figyelemben részesíti, és pozitív értelemmel ruházza fel a felejtést. Ha a boldogság, mint láttuk, a múlt nélküli jelenben való élet, az ebben való teljes-tökéletes feloldódás, akkor érthetővé válik Nietzsche egy másik hasonló jellegű tézise is. Eszerint „ami a boldogságot boldogsággá teszi, az a felejténi-tudás” (ld. 30.) Ezzel összefüggésben állapítja meg Nietzsche: „minden cselekvéshez felejtés is tartozik” (31.). Ilyenformán, ha a cselekvés a szívünkön fekszik, akkor a felejtést is igenelni kell. Emlékezet és felejtés viszonyát (mondhatni „dialektikáját”) illetően szem előtt tartandó az az aszimmetrikus tényállás, mely szerint nagyon is „lehetséges csaknem emlékezet nélkül élni, sőt boldogan élni [...]”; az azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán *éljünk*” (31.; kiemelés az eredetiben).

III.

Nietzsche elmélkedésének, mondtuk, bizonyos határok között „Az emlékezet hasznáról és káráról”, is lehetne a címe. Ha a felejtés általában negatívumnak, negatív fenoménnek számít – Heidegger-nél a létfelejtés eminensen negatív, de Heidegger az inautentikus múltat, az ember múlthoz való inautentikus viszonyát is a felejtéssel jellemzi,¹² akkor Nietzsche most azt mutatja meg, hogy a felejtés rendelkezhet pozitív értékkel is, amennyiben az emlékezet túltengése béníthatja a cselekvőképességet, s így módon a keletkező életet. A cselekvő nem mérlegelhet minden körülményt, mindig igazságtalan, jogokat és érdekeket sért. Nietzsche Goethe-re hivatkozik, akinek az egyik aforizmája így szól: „A cselekvő mindig lelkiismeretlen; lelkiismerete csak a szemlélőnek van” („Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende”). E lelkiismeretlenséget Nietzsche szójátékkal a tudatlansággal hozza kapcsolatba, tudatlansággá növeszti: „Ahogyan a

¹² Lásd pl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 68a §., 15. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1979. 339. o.; magyarul *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály et al., 2. kiadás, Budapest, Osiris 2001. 392. o.

»cselekvő«, írja, »»mindig lelkiismeretlen«, éppúgy tudatlan is [„gewissenlos”, „wissenlos”] (33.).¹³ A cselekvőnek tetterővel kell rendelkeznie, döntéseket kell hoznia úgy, hogy minden körülményt nem tud mérlegelni, aggályokon kell túltennie magát, s állandó veszélyben forog amiatt, hogy tévedhet, hibákat követhet el és bűnössé válhat. Goethének ehhez a mondásához és Nietzsche általi továbbgondolásához kapcsolódik azután Martin Heidegger a *Lét és időben*, amikor azt írja: minden cselekvés ténylegesen szükségképpen „lelkiismeretlen”, s nem pusztán azért, mert a másokkal való együttlét során különféle bűnökbe eshet és esett. A lelkiismerettel bírni akarás, a lelkiismeret szavára való hallgatás nem egyéb, mint valamely alapvető negativitás, nevezetesen az eredendő lelkiismeretlenség felvállalása, Csupán ezen eredendő lelkiismeretlenség határain belül lehetséges az ember számára az, hogy – valamilyen szokványos értelemben – egyáltalán „jó” legyen.¹⁴

Mivel emlékezet nélkül nincs történelem (történelem értelemszerűen mindig a múlt történetét jelenti, múlt pedig nincs reá való emlékezés nélkül), az emlékezet megszüntetése a történetietlenség valamifajta beállítódását, vagy még inkább: reá való átállítódást sugall – és pedig a keletkező új, a keletkező cselekedet számára. Ha a történelem káros is lehet az élet számára, akkor ez az emlékezetre is áll: béníthatja a (jelenkori) életet.

Tudás- és lelkiismerethiány, azaz tudatlanság és lelkiismeretlenség tartozik tehát a cselekvéshez, mely a jelenben megy végbe és jövőt kell teremtenie. Fentebb idéztük Nietzsche állítását, mely szerint „[a] történeti érzék, ha

¹³ KSA 1, 254. o.: „Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer *gewissenlos* ist, so ist er auch immer *wissenlos*; er vergißt das meiste, um eins zu tun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt, und kennt nur ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll.“ (Kiemelés F.M.I.). A cselekvő tudatlanságát illető tézis példászerű megfogalmazását a neokantianus Rickertnél találjuk: „Ha a jövőt a maga individualitásában ténylegesen előre ki tudnánk számítani”, írja, „ha pontosan tudnánk *mindenről*, aminek jönnie *kell*, úgy az akarás és a cselekvés nyomban elveszítené a maga értelmét”. A jelzett megismerhetetlenség, tudás-hiány vagy tudatlanság „a legfőbb javak közé tartozik annak a számára, aki törekvőn mindig előre igyekszik. Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt [...] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualitásában és különösségében a jövő is *tudásunk* tárgya volna, úgy soha sem lehetne *akarásunk* tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni” (Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. kiadás, Mohr, Tübingen, 1913. 464. o.; kiemelés F.M.I.). A kiindulópont természetesen Kant nevezetesen, sokat idézett és még gyakrabban félreértett tézise: „Nekem tehát le kellett rontanom a *tudást*, hogy a *hit* számára szerezzek helyet” / „Így tehát korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára nyerjek teret” (I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, BXXX, Alexander Bernát és Bánóczy József, illetve Kis János fordítása; az eredetiben: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen”). A hit itt nem elméletet, elméleti tanítást, doktrínát, hanem megélt (vallási) életet jelöl; az élet előmozdítása megköveteli a tudásról való lemondást.

¹⁴ Lásd M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 58. §., id. kiadás, 288. o.; id. magyar ford., 334. o.

béklyózatlanul uralkodik és minden konzekvenciáját levonja, a jövő gyökereit tépi ki” (67.). Cselekvés és jövőre orientáltság eszerint szorosan összekapcsolódik egymással, s ebben a tekintetben Nietzsche a maga módján csatlakozik a poszthegelianus filozófia Hegel-kritikusainak sorához. Amikor ezt a pontot befejezésképpen röviden vázoló, egyúttal alkalom nyílik majd egy lehetséges ellenvetésre is kitérni, mely így szól: vajon szükségszerű-e, hogy elmélet és gyakorlat, tudás és cselekvés, megismerés és élet¹⁵ ilyen éles ellentétben álljon egymással, mintegy a vagy-vagy formájában lépjen fel; nem volna-e lehetséges tudást és cselekvést, a kizáró ellentétet enyhítve, egymással valamiképpen harmóniába hozni?

IV.

„Csak annak van joga a múlttól ítélni, aki a jövőt építi” (66.), írja Nietzsche, a történeti érzék pedig, mint idéztük, szélsőséges esetben épp „a jövő gyökereit tépi ki”. „[A] múlt ismerete mindenkor a jövő és a jelen szolgálatában kíváncsú” (47.), hangzik másutt; megint másutt pedig hasonlóképpen: „[a] történeti műveltség csakis egy hatalmas, új életfolyamnak, például egy keletkezésben lévő kultúrának a kíséretében üdvös és jövőt ígérő” (36.). Mindezek a helyeken – s az idézetek sorát még folytathatnánk – a jövő és a jövő szempontjából szemlélt, jövőt teremtő jelen, az élet, mint történetietlen erő és hatalom (ld. pl. 36.) áll Nietzsche figyelmének a középpontjában. A történetietlen élet és a jövő hangsúlyozása Nietzschét Kierkegaard közelébe viszi, akinek a Hegel-kritikájában mindkét szempont hangsúllyal érvényesül.

A hegeli filozófiát – sőt rajta keresztül a filozófiát, mint olyat – Kierkegaard azért bírálja, mert a múltba fordul, nem tud semmit a jövőről, nem az életet szolgálja. „A filozófia a múlthoz fordul, az egész átélt világtörténelemhez”, írja. „[...] egyáltalán nem ad választ arra, amit én kérdezek; mert én a jövőre kérdezek”. „Tisztelem a tudományt, becülöm művelőit, de az életnek is megvannak a maga követelményei”, írja kicsit később. Az utóbbi elvi jelentőségű kijelentést, az élet tudomány feletti elsőbbségének egyértelmű kinyilvánítását akár Nietzsche is leírhatta volna, ám e mondat Kierkegaard *Vagy-vagy*ában hangzik el.¹⁶ „Ha megállítjuk az életet, a jelenlegi generáció talán tud élni a szemlélődéssel, de miből fog élni a következő? Abból, hogy ugyanazt szemléli? Hiszen az előző generáció semmit sem alkotott [...]”.¹⁷ Ezt

¹⁵ Lásd a következő kiélezett kérdést: „Az élet uralkodják-e a megismerésen vagy a megismerés uralkodják az életen? A két hatalom közül melyik a magasabb és a döntő? Senki nem fog kételkedni: az élet a magasabb, az uralkodó hatalom, mert az a megismerés, amely az életet semmisítené meg, önmagát is megsemmisítené” (96.).

¹⁶ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Ford. Dani Tivadar, Budapest: Gondolat, 1978. 782., 784. o.

¹⁷ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 784. o. (Kiemelés F.M.I.)

a terméketlenséget Kierkegaard a (hegeliánus) filozófus ama véleményéhez hasonlítja, mely szerint „a tökéletes házasságban nincsenek gyermekek” – ezt a terméketlenséget egyébiránt, jegyzi meg Kierkegaard, „Keleten szegyennek tartják”,¹⁸ –; s ez a terméketlenségre vonatkozó szemrehányás fogalmazódik meg Nietzsche-nél, aki a gyermek nélküli házasember kierkegaard-i analógiájával alapjaiban egyetértve, ugyanezt az idegenkedést az eunuchokra való utalással (ld. 55.) jóval radikálisabban fejezi ki. – „[A] filozófia képtelen eljuttatni az embert a cselekvéshez”,¹⁹ panaszolja Kierkegaard, s Nietzsche fő gondját is az élet, a cselekvés, ill. a (jövő felé forduló) cselekvő élet képezi. A pusztá történeti műveltséggel, alkalmasint tudáshalmazzal rendelkező egyén – mint egy helyen Nietzsche fogalmaz: a „kiürült műveltségember” (58.; KSA 1, 284.: „der ausgehöhlte Bildungsmensch”) – Nietzsche számára éppoly efemer, egyszálú és tökéletlen, a konkrét emberrel szemben éppannyira absztrakt (ld. 55.) és elmosódó, mint Kierkegaard-nál a pusztán a múltba tekintő filozófus. „[N]em annyira a szellem képzése a fontos, mint inkább a személyiség éreklése”,²⁰ hangzik Kierkegaard-nál, s Nietzsche-nak semmi oka nem lehetne rá, hogy ezzel az állítással ne értsen maradéktalanul egyet. Mindkettőjük számára mindennél fontosabb a személyiség integritása, érettsége – „legyetek érettek”, hangzik Nietzsche felszólítása (67.).²¹ –, amihez Kierkegaard-nál sajátlagosan a választás fontosságának hangsúlyozása járul. „Maga a választás döntő jelentőségű a személyiség tartalma szempontjából”, írja Kierkegaard, „a választással a személyiség a választottba merül, s ha nem választ, akkor elsorvad.”²²

Kierkegaard gúnyolódik „a nemes szívű és hősies objektivitáson”,²³ s Nietzsche ironikus megjegyzése szerint is a történelem „objektivitása” azoknak való, akik „maguk sosem volnának képesek történelmet csinálni” (58., ld. még 62.). Azt a vélekedést, „hogy akit a múlt valamely pillanata egyáltalán nem érint, az hivatott annak ábrázolására”, ezt nevezik „objektivitásnak”! (65.), hangzik Nietzsche csípős megjegyzése. (Közbevetőleg érdemes megjegyeznünk: az a tézis, hogy a történelem avagy a múlt az általa érintetteknek avagy érinthetőknek való, teljes mértékben hermeneutikai jellegű, miképp az az Előszót indító Goethe-idézet is, mely szerint „gyűlöletes minden, ami csak oktat, nélkül, hogy cselekvőképességet gyarapítaná” [27.]

¹⁸ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 784. sk. o.

¹⁹ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 788. o.

²⁰ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 771. o.

²¹ Kicsit később ezt írja Nietzsche: „ma azonban gyűlölik az éretté válást, mert a történelmet jobban tisztelik az életnél” (70.) Kierkegaard-nál az esztétikai stádiumban élő fiatal emberek állandóan kitérnek a döntés elől, ezért nem válnak éretté.

²² S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 773. o.

²³ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 780. o.

A kérdés, amelyet Kierkegaard intéz a hegeli filozófia világlátásával azonosított filozófiához, mint olyanhoz, nem egyszerűen úgy hangzik, „mit kell tennie az embernek” – tennie ti. csak úgy általában –, hanem úgy: „mit kell tennie az embernek *az életben*”.²⁴ Kierkegaard életfogalma (miként Diltheyé is) számos ponton különbözik a nietzscheitől, ám közös vele az élet elmélettel, filozófiával szembeni elsőbbségének, jelen és jövő jogainak a hangsúlyozása, az, hogy az embert nem elvont szellemként, hanem – egy diltheyi kifejezést használva – erői teljességében veszi szemügyre.

Kierkegaard és Nietzsche kritikái beállítottsága ezen a ponton a poszthegeliánus filozófia fő áramába illeszkedik, mely az újkori filozófia egész beállítottságát, ismeretelméleti szellemiségét teszi kritika tárgyává. E törekvésben olyan szerzők közösek, mint Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Dilthey és Nietzsche. A filozófiai tudat XIX. század második felében végbement radikális átépülésének, egyfajta paradigmaváltásnak vagyunk a tanúi. A szóban forgó szerzők elődeik felett gyakorolt kritikáját az jellemzi, hogy nem egy az elődök által áthagyományozott filozófiai univerzumon belül fejtik ki mégoly heves kritikájukat, hanem attól már kezdetben distanciálódnak, idegenül állnak vele szemben. Nem a paradigmán belül fejtik ki kritikájukat – a paradigma alapjaira kérdeznak rá. A kritika fő tárgyát az újkori filozófia Descartes-tal kezdődő s Hegellel tetőző középponti vonulata képezi, s a kritika azt teszi szavá, hogy ezen vonulat számára az ember egyszemélyűen (elvont) gondolkodó, megismerő lényként jött számításba. Az egyszemélyűen érzékelt gondolkodással Feuerbach az érzékiséget, Marx a gazdasági-termelő életet, Dilthey a pszichofizikai élet-egységként (erői totalitásában: megjelenítő, érző, akaró lényként felfogott) embert, Kierkegaard az egzisztenciát, Nietzsche az életet illetve a hatalom akarását állítja szembe. Eleven a meggyőződés, mely szerint (hogy Dilthey szavait kölcsönözzük) az újkori filozófia az embert pusztán elvont gondolkodó lényként, nem pedig erői teljességében, gondolkodó–érző–akaró, mindenekelőtt pedig történelmi lényként vette tekintetbe; hogy – Dilthey egy további, plasztikus tömörséggel kifejezett kritikai észrevétele szerint – az újkori filozófia által, "a Locke, Hume és Kant által konstituált *megismerő szubjektum* az *ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve*".²⁵ Ezt az elvont megismerő szubjektumot, absztrakt gondolkodási tevékenységet a konkrét, való életbe visszahelyezni – fogjuk fel bár ez utóbbit keresztény egzisztenciának, konkrét érzékiségnek, gazdasági termelő tevékenységnek, történelmi-társadalmi életnek, a hatalom akarásának, egzisztáló létmegértésnek vagy bármi egyébnek –: ez az a törekvés, amely

²⁴ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 784. o. (Kiemelés F.M.I.)

²⁵ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kötet, 66. old. (Kiemelés F.M.I.).

a pozitív megoldási javaslatokban s a kimunkált gondolati pozíciók végpontjaiban körvonalazódó minden kétségtelen s korántsem lényegtelen különbség ellenére a poszthegeiliánus filozófia mértékadó, jellegzetes képviselőit egymással rokonítja.

Visszatérve a Kierkegaard–Nietzsche párhuzamra, elmondható: ami Nietzsche-nél az emlékezet, az Kierkegaard-nál a kontempláció. Mindkettő a cselekvés ellen hat, a cselekvést gátolja vagy bénítja – ezért állíthatja Nietzsche, nevezetesen az emlékezet cselekvést bénító hatására tekintettel, hogy „minden cselekvéshez felejtés is tartozik” (31.). Mindkettő – kontempláció és emlékezet – a múltba fordul, miközben „az élet csendben álldogál”.²⁶ A poszthegeiliánus filozófia gondolkodói Hegel ellen lázadnak, akinek abszolút idealizmusát – s vele együtt az idealizmust, mint olyat – valóság- és életidegenséggel vádolják. Ezen valóság- és életidegenség részét képezi mármint az emlékezet hegei kitüntetettsége, ez utóbbi valóságtól való távolsága, amit Hegel furcsamód egyáltalán nem is tagad. Eszerint aki az emlékezetben él, a múltban él, nem a jelenben, nem a valóságban, nem a jelen valóságában. Az emlékezet ilyképpen a nem-valóság jellegével bír. Ezt azonban nem csak nekünk kell értelmezés útján megállapítanunk vagy kielemeznünk Hegelből: megállapítja ezt ő maga. Érdemes idéznünk néhány jellegzetes szöveghelyet, ahol az emlékezés a valósággal vagy a létezéssel áll szemben (s helyenként azonos a gondolattal vagy annak birodalmával, a filozófiával), s az a következtetés adódik, mely szerint az emlékezet nem a valóság, nem az élet; az emlékezet a múltba fordul, s ami ezzel egyjelentésű: elfordul a jelentől, az élettől, a valóságtól.

A *szellem fenomenológiája* végén, amikor a tudat illetve a szellem elérte alakulásának legvégső, legmagasabb fokát, s a tudomány illetve – ahogy Hegel nevezi – az abszolút tudás elemébe lépett, ez olvasható: „Mivel a szellem befejezése abban áll, hogy tökéletesen tudja, micsoda, hogy ismeri szubsztanciáját, azért ez a tudás az ő magába-szállása, amelyben *elhagyja létezését és az emlékezésnek adja át alakját*.”²⁷ A szellem befejezése az abszolút tudás, ebben az elemben bontakozik ki vagy terül szét a tudomány, mint olyan. Ez az elem, úgy tűnik, egyjelentésű az emlékezéssel. Az emlékezés pedig nem más, mint a „létezés elhagyása”. Ezt kifejezetten megerősíti egy kicsivel később a következő hely: „A cél, az abszolút tudás, a szellemek *emlékezetében* találja meg útját, ahogyan e szellemek önmagukban vannak és végrehajtják birodalmuk megszervezését. Megőrzésük szabad, az esetlegeség formájában megjelenő létezésük oldaláról nézve: a történelem; fogalmilag felfogott organizációjuk oldaláról nézve pedig a megjelenő tudás tudománya;

²⁶ S. Kierkegaard: *Vagyis-vagyis*, id. kiadás, 783. o.

²⁷ G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 414. o. (Kiemelés F.M.I.).

a kettő együtt, a fogalmilag felfogott történelem, alkotja az abszolút szellem *emlékezetét*”.²⁸ A hegeli filozófia, az *Enciklopédia* rendszere a *Fenomenológia* utolsó alakjának, az abszolút tudásnak az elemében szerveződik meg és bontakozik ki; az abszolút szellem – s benne legmagasabb alakja, a filozófia – megszerveződése viszont az állítás szerint nem más, mint „az abszolút szellem emlékezete”. Végül ezt az értelmezést – miszerint a hegeli filozófia egésze az emlékezet (értsd: a valósággal szembeállított emlékezet, nem pedig maga a valóság) közegében kerül kifejtésre – tovább erősíti a filozófiának Minerva baglyaként való ismert hegeli önjellemzése. Idézem az ismert szöveghelyek egyikét, ahol az „emlékezés”, „emlékezet” szavak nem fordulnak ugyan elő, jellegzetes viszont a beismerés, miszerint a filozófia nem valóság, nem élet, hiszen éppen hogy akkor jelenik meg, amikor a valóság már befejezte alakulását; más szóval, a filozófia nem *alakuló élet*, hanem *megöregedett élet* – azt is mondhatnánk, jövő nélküli élet –, melynek fő időtöltése az emlékezés.

A filozófia, hangzanak a nevezetes sorok, „mint a világ gondolata csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült [...] csak ha megérett a valóság, jelenik meg az ideális a reálissal szemben s az ideális ugyanazt a világot [...] építi fel magának egy értelmi birodalom alakjában, Ha a filozófia szürkét szürkébe fest, akkor az élet egy alakja megöregedett, s szürkéből szürkébe meg nem fiatalítható, hanem csak megismerhető”.²⁹ A „szürkét szürkébe fest” fordulat előfordul egy másik helyen is, ahol emlékezet ugyancsak nem bukkan fel, viszont a filozófia *versus* valóság szembeállítás markánsabban tűnik elő. Filozófiatörténeti előadásai bevezetésében Hegel a filozófia megjelenéséről és általános természetéről a következőket mondja: „A szellem a gondolat térségeibe menekül, s a *valóságos* világgal szemben a gondolat birodalmát alakítja magának. [...] A filozófia egy *reális* világ pusztulásával kezdődik; ha fellép absztrakcióival, szürke alapon szürkén festve, akkor oda van az ifjúságnak, az eleveniségnek frissessége; s engesztelése nem a *valóságban*, hanem az eszmei világban való engesztelés.”³⁰ A „gondolat birodalma” szemben a „*valóságos világgal*” (érdemes megjegyeznünk közbevetőleg): mily kevésbé illik e megkülönböztetés egy abszolút idealistához, egy azonosságfilozófushoz, akinek a fő gondja az kellene, hogy legyen – s az életmű meghatározó részében ténylegesen az is –, hogy létet és gondolkodást azonosítsa egymással, hogy a gondolkodást – a fogalom hegeli

²⁸ G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 415. o. (Kiemelés F.M.I.).

²⁹ G.W.F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*, Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971. 23. o.

³⁰ G.W.F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, Ford. Szemere Samu, I. köt., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977. I. köt., 58. o. (Kiemelés F.M.I.).

értelmében vett, a fogalom önmozgásaként értett fogalmi gondolkodást – mutassa fel igazi létként.³¹

Az idézett hegeli helyek felől szemlélve a poszthegeiánus filozófia a hegeli alapállást vagy alapképletet (filozófia *versus* valóság, gondolat *versus* valóság) nem utasította el, hanem azt elfogadva csupán előjelet váltott. A gondolat vagy emlékezés birodalma helyett az életre, a valóságra és a jövőre (s a velük járó tudás- és lelkiismeret-hiányra) voksolt, a szembeállítás viszont alapjaiban nem kérdőjelezte meg – a hegeli (vagy talán úgyszintén: kanti) paradigmán belül mozgott, s annak foglya maradt. De vajon nem volna-e lehetséges – utolsó kérdésünk így hangzik – nem volna-e lehetséges ezt a szembeállítást mérsékelni: tudást és életet egymással harmóniába hozni?

V.

A válasz röviden így hangzik: de igen, a megoldás kulcsa pedig az, amit Kant változó terminológiával „intuitus originarius”-nak, „intellectus archetypus”-nak, intuitív értelemnek, vagy éppenséggel intellektuális szemléletnek nevezett;³² – isteni tudat, melynek a számára a tárgy teremtése, létrehozása

³¹ Programszerűen lásd G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 36. o.: „A lét: gondolkodás”. A fogalom önmozgására vonatkozóan lásd uo. 39., 45. o.

³² A *topos*-t illetően vö. Kant *A tiszta ész kritikája*. B68: „[...] ha [...] a különféle az alanyban *öntevékenyen* adva volna, akkor a belső szemlélet intellektuális volna” (Budapest: Franklin, 1891, 59. o.); B72: „[a térben és időben való szemléletmód] nem szűnik meg érzékiségnek lenni, éppen mert származtatott (*intuitus derivativus*) s nem eredeti (*intuitus originarius*), tehát nem intellektuális szemlélet, mely [...] úgy látszik csak az őslényt illeti meg, nem pedig egy mind létét, mind pedig szemléletét [...] tekintve függő valót” (uo. 61. o.); B138–139: „egy oly értelem, melynek öntudatával a szemlélet különféléje is adva volna, azaz oly értelem, melynek megjelenítése által e megjelenítés tárgyai is léteznének, nem szorulna a különféle tudat egységébe való szintezisének külön aktusára, melyre pedig az emberi értelem, mely csak gondolkodik, nem szemlél, igenis rászorul. Az emberi értelem [...] más lehetséges értelemről [...] még csak a legkisebb fogalmat sem alkothatja magának”. (Uo. 98. o. – A „Vorstellung”-ot a magyar fordításban szereplő „képzet” helyett „megjelenítés”-nek fordítottam. Vö. még B145, B153, A254–256, A277–278: id. kiadás, 101., 105., 189., skk., 202. skk. o.); *Az ítélőerő kritikája*, 76–77. §§. Budapest, Akadémia Kiadó, 1966. 369–379. o.; *Prolegomenák egy minden leendő metafizikához*. Budapest: Franklin, 1887, 34. o.: „az értelem nem szemlél, csak reflektál”. Uo., 98. o.; „[...] más értelemről, mint arról, mely olyan, mint az enyém, ti. melynek az érzékek adhatnak szemléleteket, míg ő maga azzal foglalkozik, hogy e szemléleteket a tudat egysége alá vonja, nincs fogalmam”; „az emberi értelem diszkurzív, s csak egyetemes fogalmak segítségével ismerhet meg”. (Ld. most Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Ford. John Éva és Tengelyi László, Budapest, Atlantisz, 1999. 49., 135. o.) – A téma egyik legkitűnőbb és legplasztikusabb összefoglalását Cassirer Kant-könyvében találhatjuk: „A végtelen, isteni intellektus, mely semmi olyat nem fogad magába, ami rajta kívül volna,

és megismerése egy és ugyanaz az aktus –; hogy viszont az utóbbi számunkra, (véges) emberek számára lehetséges-e, fölöttébb kétséges. Számunkra, emberek számára a tudás és a cselekvés mozzanatai egymástól elkülönülnek, szétesnek. Kielezeten és sarkítva fogalmazva: amikor tudunk, nem cselekszünk, s amikor cselekszünk, nem tudunk. Hogy amikor cselekszünk, nem tudunk, kiviláglik már abból a nevezetes hegeli toposzból, mely az „ész csele”³³ elnevezéssel vált ismertté; eszerint az ember számára cselekvésének értelme minduntalan kicsúszik a kezéből; cselekszik egy bizonyos tudatban vagy tudattal, majd azt kell tapasztalnia, hogy cselekvésének *értelme* megváltozik, más lesz.³⁴

hanem önmaga hozza létre megismerésének tárgyát, nem egy egyedi pusztá szemléletében áll, amelyből az empirikus összekapcsolás vagy a logikai következtetés szabályai szerint ismét egy másik egyedihez jutna – és így tovább végtelen sorozatban –; hanem számára a valóságos és a lehetséges totalitás egyetlen pillantásban nyílik meg és van adva. Nem szorul arra, hogy fogalmat fogalomhoz, tételt tételhez kapcsoljon, abból a célból, hogy ily módon jusson a megismerés látszólagos 'teljességének' birtokába, mely ugyanakkor mégsem volna más, mint aggregátum és töredék; hanem az egyedit éppúgy, mint az egészet, a legközelebbit éppúgy, mint a legtávolabbit, a premisszákat éppúgy, mint a következményeket, egy és ugyanazon oszthatatlan szellemi aktussal ragadja meg. Az isteni és ösképszerű értelem e gondolataiban az időbeli különbségek éppúgy kihunynak, mint az általános fokozati sorának különbségei, melyek a logikai osztályozáshoz és következtetési szabályokhoz tartoznak. Ez az értelem a valóságos összformáját [Gesamtform] szemléli, mivel azt minden pillanatban tevőleg megalkotja, és így ama alakító törvényben, melynek minden létező alá van vetve, bensőleg jelenvaló." (E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, I. Kants Werke, Band XI., Berlin: B. Cassirer, 1918, 299. o.). A kérdéskört egy régebbi írásomban részletesebben elemeztem, lásd Fehér M. István: "Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája", *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI, 1982. 3. 401–414. o.

³³ Lásd G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 77. o.; ld uo. 71. o.: Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*. 209.§, 3. függelék, Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 303. o.

³⁴ Az emlékezet témájára – mind pozitív, mind negatív értelemben – röviden kitér hermeneutikai fő művében Hans-Georg Gadamer. Nem „járulékos lelki képességről” van szó, írja, „az emlékezet lényegét nem fogjuk fel helyesen, ha csupán valamiféle általános adottságnak vagy képességnek tartjuk”. „Ideje lenne, hogy az emlékezet fenomenáját megszabadítsuk képessépszichológiai nivellálásától, s az ember véges-történeti létének egyik lényegi vonását ismerjük fel benne.” Gadamer ebben az összefüggésben megemlíti Nietzsche-t és a felejtés pozitív lényegét. „A megőrzés és az emlékezés viszonyához hozzátartozik a felejtés”, írja, „mely nem csupán hiány és fogyatékoság, hanem, ahogy Nietzsche hangsúlyozta, a szellem egyik életfeltétele. Csak a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységge olvad össze az újonnan látottal” (H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984. 34. sk. o.). Mint olyan képesség, amely megőrizni is és felejtetni is tud, írja Gadamer e megjegyzéseit kommentálva Hans Ruin, az emléke-

A múltba forduló s jövőt nem ismerő emlékezet tudása, sőt abszolút tudása helyett a tudáshiányos vagy tudás-deficit cselekvés jogainak a fejlesztés fontosságára való figyelmeztetés révén történő szenvedélyes visszaperlése vagy helyreállítása – ebben volna ideiglenesen összegezhető Nietzsche vonatkozó megjegyzéseinek a lényege, s ez lehet egyszersmind számunkra Nietzsche megfontolásainak egyik lehetséges tanulsága.

zet Gadamer számára, „az ember időben való véges történeti szituáltságához kapcsolódik”; ezen irányadó megjegyzéseit Gadamer azonban nem bontja ki részletebben (Hans Ruin: „Memory”, In. *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, eds. Niall Keane and Chris Lawn, Oxford, Wiley-Blackwell, 2016. 114–121. o., itt 116. o.).

AZ EMLÉKEZET ÉS FELEJTÉS DINAMIKÁJA GADAMER HERMENEUTIKÁJÁBAN

LOBOCZKY JÁNOS

Azzal a beismeréssel kell kezdenem, hogy tanulmányom címe némiképp megtévesztő. Legalábbis annyiban, hogy Gadamernek nincs külön kidolgozott elmélete az emlékezet témájáról, ugyanakkor filozófiai hermeneutikájának egésze több tekintetben is szorosan kapcsolódik ehhez. Olyan jellegzetes kategóriákra gondolok itt, mint a hagyomány, illetve hagyománytörténés, horizontösszeolvadás, tapasztalat és egyáltalán maga a történelem megértése és értelmezése.

Az *Igazság és módszer*ben az emlékezet és felejtés kérdése az esztétikai tapasztalattal foglalkozó első rész humanista vezérfogalmak alfejezetében, pontosabban a képzéssel (Bildung) kapcsolatban merül fel. A Bildung fogalmának értelmezése során Gadamer az *emlékezet* kategóriájához is fontos reflexiókat fűz. Helmholtzra hivatkozik, aki a szellemtudományok munkamódjáról írva művészi érzékről és tapintatról (rátapintani valamire) is beszél. Arról van szó, ahogyan bizonyos tapasztalatok „beáramlanak a történész emlékezetébe”. Gadamer ezt nem valamiféle adottságnak, járulékos lelki képességnek tartja. Azt emeli ki, hogy a megőrzés, az elfelejtés és az újraemlékezés szorosan összetartoznak, és „az ember történetének és képzésének egy darabját alkotják”¹. Az emlékezetet is képezni kell, hogy képes legyen értelmesen szelektálni. A felejtés nem csupán hiány, hiszen „a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal”². Gadamer itt világos utalást tesz Nietzsche-re, aki a *Történelem hasznáról és káráról*³ című írásában radikálisan beszél arról, hogy a történelemmel való „túltöltekezés” (értsd a maximális emlékezet) megbénítja a cselekvő embert, s ezzel szemben a felejtés az, ami a cselekvő jogát ismeri el, aki számára nem a múlt, hanem a keletkezőnek a joga az érvényes. Ugyanakkor érdemes arra is felfigyelni, hogy nem egyszerűen emlékezetről (Gedächtnis) ír itt Gadamer, hanem megőrzésről (Behalten) és újraemlékezésről (Widerer-

¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (A továbbiakban IM). Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 35.

² Uo.

³ Lásd Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Akadémiai, Budapest, 1989. 29-36.

innern). A műalkotásokban és a hagyományban mindig valami maradandó örözik meg, nem egyszerűen bevillan az emlékezetünkben. Nyilván Heidegger hatása is érezhető ebben a fogalomhasználatban, hiszen *A műalkotás eredetében* sem a műalkotások pusztta befogadásáról van szó, hanem megőrzéséről. A megőrzés, mint emlékezet sajátos összefüggésben áll az emlékezéssel (Erinnerung). Ahogy fogalmaz, „az emlékezet története nem az emlékezet gyakorlásának a története”⁴, tehát nem mnemotechnika, nem egyszerűen pragmatikus kérdés. Itt arra is utal, hogy az információk mérhetetlen tömege sokszor inkább blokkolja az összefüggések átlátását és megfogalmazását, rutinszerűvé teszi ítéleteinket. Ugyanakkor hadd jegyezzem meg, hogy Gadamer nem fordít igazán figyelmet arra az ellenkező előjelű problémára, ami a manipulatíván szelektív emlékezetből fakad. A volt szocialista országok rendszerváltó éveinek egyik tanulsága például éppen az, hogy a személyes érdekek mennyire befolyásolják, sokszor eltorzítják az emlékezet működését. Egyébként nagyon is az előbbihez hasonló játszódott le Németországban a fasizmus emlékeinek feldolgozásával, illetve fel nem dolgozásával a II. világháború után kb. a hatvanas évek végéig.

Gadamer egyébként az IM idézett helyén ugyan csak egy lábjegyzet erejéig⁵, de külön utal Augustinusra, akinek szerepét az emlékezet és emlékezés értelmezésében döntőnek tartja saját felfogásának kialakításában, sőt fordulatot lát a püthagorászi-platóni hagyományhoz képest. Ezen a nyomon elindulva érdemes legalább röviden kitérni arra, amit Augustinus a *Vallomások* X. könyvében az emlékezetről mond. Először is érzékelés, emlékezés és gondolkodás összefüggését emeli ki: „Mindezt (tudniillik, amit érzékel – L.J.) befogadja az emlékezet roppant sátorába, s valami titokzatos, kimondhatatlan öböl-hálózata, hogy ha majd szükség lesz, előadja és ismét fölgörgesse. Minden a maga útján jut bele és ott elhelyezkedik. Ámde nem maguk a dolgok lépnek beléje, hanem csupán az érzékelt tárgyak képei, hogy a gondolkodás szolgálatára legyenek, ha a lélek majd emlékezik rájuk.”⁶ Emellett az emlékezet nem csupán az érzékelést és a gondolkodást kapcsolja össze, hanem az „emlékezet hatalma”, a „tudományok emlékezete” és a „tanulás” is elválaszthatatlan ebben az értelmezésben, hiszen a tanulás jelentése nem más, mint gondolkodással összegyűjteni az emlékezetünkben szétszórta lévő dolgokat⁷. A következő Augustinus-idézetet (*Az emlékezésre is emlékezünk* – X/XIII. f.) pedig némi túlzással úgy is felfoghatjuk, mint a gadameri hagyománytörténés működésének előképét a személyes emlékezetben: „Tehát arra

⁴ IM 402.

⁵ IM 402. (36. jegyzet)

⁶ Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1987. 288.

⁷ I. m. 293.

is emlékezem: ezeket gyakran megértettem, s amit most megértetek és különböztetek, belerajtem az emlékezetembe, hogy a most történő megértésemre majd később emlékezzek. Emlékezem íme emlékezésemre, és ha utóbb majd emlékezem arra, hogy most emlékeztem, bizonyára emlékezetem erejével cselekszem.”⁸ A később még érintett történelem megértése és értelmezése kapcsán Gadamer azt hangsúlyozza, hogy egy történelmi esemény vagy személyiség jelenkori interpretációjába mindig beleépül, ahogyan azt a hagyománytörténés folyamatában újból és újból értelmezték. Emlékezet és felejtés (feledés) dialektikájára szintén eredeti módon világít rá Augustinus, amikor azt írja, hogy „a feledésnek is van emlékezete”⁹. A feledés fogalmát, tulajdonképpen fenomenológiáját, az abban rejlő ellentmondást igen plasztikusan fejezi ki: „Ha pedig a feledést emlitem és ugyanakkor értem is a kimondott dolgot, honnét érteném, ha nem emlékeznék rá? Nem a név csengését gondolom, hanem a névvel jelzett fogalmat. Ha ezt elfelejtettem volna, mit sem érne a hang, nem ismernék rá a fogalomra. Tehát ha az emlékezetre emlékezem, valóban maga az emlékezet van jelen magában. Ha pedig a feledésre emlékezem, jelen van az emlékezés és a feledés is. Az emlékezet, mert vele emlékezem, és a feledés, mivel rá emlékezem.”¹⁰

Értelmezésemben a *tapasztalat* működésének gadameri leírása szintén kapcsolódik az emlékezet kérdésköréhez. Jogosan veti fel, hogy a tapasztalat addigi elmélete szinte teljesen a tudomány felé orientálódott, s így eltekintett a tapasztalatszerzés folyamatának vizsgálatától. A természettudományok célja, hogy a maga kísérleti módszerével objektiválja a tapasztalatot: „a tapasztalat elmélete teljesen teleologikus módon az igazságszerzésre van vonatkoztatva, melyet a tapasztalatban elérünk.”¹¹ A hermeneutikai megközelítés ezzel szemben a tapasztalatot, mint *follyamatot* értelmezi. Ez utóbbi alapjában véve negatív, nem „típuszerű általánosságok töretlen kialakulása”. Amikor valamiről tapasztalatot „szerzünk”, akkor ez egyúttal hamis általánosításokat cáfol meg: „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet. A tapasztalat negativitásának tehát sajátosan produktív értelme van. Nem egyszerűen tévedés, melyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk.”¹²

A tapasztalat – e fogás szerint – lényegi ellentétben áll az elméleti vagy technikai általános tudással. Alapvető jellemzője az új tapasztalatra való

⁸ I. m. 295.

⁹ I. m. 299.

¹⁰ Uo.

¹¹ IM 244.

¹² IM 248.

vonatkozás: „... akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok *révén* ilyené vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok *íránt*. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerüli a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.”¹³

A tapasztalatnak ez a felfogása elvi jelentőséggel bír a történelem megértésével kapcsolatban is. Gadamer a historizmussal vitázva azt hangsúlyozza, hogy csupán redukált feladat történelmi szövegek, illetve szituációk esetében annak megértésére törekedni, amire a szerző vagy a történelmi személyiség gondolt. A megértés így egyfajta rekonstrukció, amellyel a természettudományok megismerés-ideálját követjük, amelynek lényege, hogy egy dolgot csak akkor értünk, ha mesterségesen elő tudjuk idézni. A történetésznek és a filológusnak viszont számolnia kell annak az értelemhorizontnak az elvi lezárhatatlanságával, amelyen belül megértése mozog: „A történeti hagyományt csak úgy lehet megérteni, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a dolgok továbbhaladása révén szükségképp tovább folytatódik a meghatározása.”¹⁴ A hagyomány így az új aktualizálás, az eseményeket pedig a saját folytatódásuk valódi történésbe vonja be. A hermeneutikai tapasztalaton belül ezt nevezi Gadamer hatástörténeti tudatnak. Ezzel függ össze a történeti hermeneutikának az az alapvető szándéka, hogy feloldja a hagyomány és a történeti ismeret, a történelem és a róla szóló tudás absztrakt ellentétét. A hagyománynak Gadamernél „névtelen autoritása” van, viselkedésünket nem pusztán az ésszel belátható, hanem a hagyomány tekintélye is befolyásolja. Ez különösképpen igaz erkölcsi értékek áthagyományozódására. A hagyományok átvétele azonban nem jelenti az ész szerepének a kiiktatását: „A hagyomány valójában mindig magának a *szabadságnak* és a történelemnek a mozzanata. A legvalódibb, legszolidabb hagyomány öröklődése sem a természeti folyamatok módján játszódik le az egyszer már meglevők tehetetlenségi erejénél fogva, hanem *igenlésre, megértésre és ápolásra* szorul. Lényege szerint megőrzés, mely egyébként minden történeti változásban szerepet játszik. A megőrzés pedig az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervbe vett látszik az ész cselekvésének és tétének. Ez azonban látszat. Még akkor is, amikor az élet viharosan átalakul, mint a forradalmi időkben, mikor úgy véljük, hogy minden dolog megválto-

¹³ IM 249.

¹⁴ IM 262.

zik, még akkor is sokkal több őrződik meg a régiből, mint bárki is gondolná, s új érvényességgé egyesül az újjal. Mindenesetre a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás.”¹⁵ A Közép- és Kelet-Európában élő ember számára különösen találónak látszik a rendszerváltás folyamatát figyelve ez a leírás a hagyományok továbbéléséről. Szociológusok, szociálpszichológusok elemzései is azt a közvetlenül tapasztalható jelenséget konstatálják, hogy Magyarországon, valamint a régió többi országában miként lépnek elő elmúlt koroknak például a viselkedésmintái. Elég talán arra utalnom, hogy a megkésett polgárosodásból fakadóan is mennyire jelen vannak nálunk a dzsentroid viselkedésformák, a személyes kapcsolatok túlzott szerepe a szakértelemmel szemben.

Az úgynevezett történeti tudat hermeneutikai felfogásában éppen ezért az a döntő mozzanat, hogy a történeti tudat tud a múlt másféleségéről, a múlt másságában nem valamely általános törvényszerűség esetét keresi, hanem valami történetileg egyszerűt, amelyhez bizonyos értelemben személyes viszony fűzi, nem uralkodni akar a múlton.

A hagyomány igazi értelmét semmisíti meg az, „aki kireflektálja magát a hagyományhoz fűződő életviszonyából.”¹⁶ A hatástörténeti tudat értelmezésében egyébként egy 1985-ös írásában (Fenomenológia és dialektika között – önkritika-kísérlet)¹⁷ egyfajta finomítással találkozhatunk Gadamer-nél: itt azt hangsúlyozza, hogy a hatástörténeti tudatban a tudat hatástörténet általi korlátozását kell felismerni, amelyben mindannyian benne állunk. A hatástörténet olyasmi, amin sosem tudunk teljesen áthatolni. Inkább lét, mint tudat.

Emlékezet és történelem összefüggérendszerével kapcsolatban röviden szeretnék utalni egy 1972-es Gadamer-írára (*Welt ohne Geschichte*¹⁸), amelyben Cicero egyik gondolatát idézi, mely szerint a „történelem az élet emlékezte.”¹⁹ A történelem nem az elmúlnak valamiféle második világa a bennünket körülvevő „természetes” világhoz képest, hanem a világoknak egy egészen kimeríthetetlen rendszere. Jelentősége éppen abban van, hogy az emberi lét nyitottságát lehetővé teszi, amennyiben nem korlátozódunk csupán arra, amit mi magunk tudunk vagy vélünk többek között a személyes emlékezetünk révén. Az emlékezés kultúrája pedig minden közösségben a múlthoz való viszony formáin alapul.

¹⁵ IM 201.

¹⁶ IM 253.

¹⁷ H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között – önkritika-kísérlet*. Ford. Tiszóczy Tamás. Vulgo, 2000. 3-4-5. 4-19.

¹⁸ H.-G. Gadamer: *Welt ohne Geschichte?* In: Uő: *Gesammelte Werke* 10. k. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995. 317-323.

¹⁹ I. m. 323.

A következőkben egy olyan vita lényegét foglalom össze, amely R. Koselleck (Gadamer tanítványa) és Gadamer között zajlott le 1986-ban, *Historik und Hermeneutik*²⁰ címmel. Koselleck a történelem hermeneutikai értelmezése kapcsán Heideggerhez visszanyúlva az emberi lét történetiségének leírására öt kategóriapárt javasol, amelyekkel a heideggeri *Geworfenheit* – *Vorlaufen zum Tode* fogalompárt ki lehetne egészíteni. Ezek a következők: Az emberölés képességéből következően a háború és a béke alternatívája; barát és ellenség; a belső és a külső, amely a történelmi térbeliséget konstituálja (ez a heideggeri *In-der-Welt-Sein*-hez kapcsolódik), s amellyel a nyitottság és a titok ellentéte is rokonságban áll; a heideggeri *Geworfenheit*hez kapcsolódóan a nemzedékek egymáshoz való viszonya és a nemzedékváltás; valamint az úr és szolga ellentéte mint a fent és a lent vagy másképp az erős és a gyenge viszonya. Gadamer hermeneutikájával kapcsolatban tulajdonképpen azt hiányolja, hogy az előbb felsorolt vagy azokhoz hasonló, az emberi történelem antropológiáját értelmező alapviszonyokat meg sem kísérli leírni. Holott szerinte a hermeneutikának történelemontológiai rangja van, amelynek a nyelviség a belső megvalósítási módja. Gadamer válaszában (*Historik und Sprache*²¹ címmel) azt hangsúlyozza, hogy a nyelviség, amelyet a hermeneutika a középpontba állít, nem csupán a szövegekhez kötődik, hanem minden emberi tevékenység és alkotás feltétele. A *Hermeneutika és historizmus* című tanulmányában ezt más aspektusból így fogalmazza meg: „A gondolatok nem az írásosság, mint olyan miatt szorulnak értelmezésre, hanem nyelviségük, tehát az értelem általánosságá az, ami mint következményt lehetővé teszi az írásos feljegyzést.”²² A nyelviség tehát nem valamilyen pótléka, kiegészítése alapvetőnek tekintett emberi viszonyoknak, hanem az ember alapvetően más viszonyát jelenti az időhöz, a jövőhöz és a halálhoz más élőlények, pl. állatok környezethez való viszonyulásához képest. A történelem azért őrizhető meg, mert elmesélhető/elbeszélhető. A történelem értelme – hasonlóan a műalkotáshoz – az újrafelismerés. Újrafelismerése önmagunknak, mert magunkat ismerjük fel a másik emberben és a másik történetben. Ez azokra a kategóriapárookra is érvényes, amelyeket Koselleck fejtett ki. Nem azért van szükségünk a történelemre, hogy iskolai példatárként tanuljunk belőle, hanem azért, hogy mindenkor intsen (figyelmeztessen) bennünket. Gadamer szerint Koselleck úgy bontja ki az említett kategóriákat, hogy ezek egy tárgyi világ és ezek megismerésén belül maradnak. Ez alapvetően különbözik a heideggeri

²⁰ Lásd Reinhart Koselleck: *Historik und Hermeneutik*. In Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heidelberg, 1987. 9-28.

²¹ Lásd GW 10. k. i. m. 324-330.

²² IM 356.

kategóriáktól, amelyek a jelenvalólét történetiségét és nem a történelem struktúráit és azok megismerését kutatják.

Bizonyos értelemben szintén történelem és emlékezet viszonyához kapcsolódik az, amit Heller Ágnes a memoárról mond a *Bicikliző majomban*: „Nem fogjuk soha a történelmet úgy leírni, ahogyan ténylegesen megtörtént. Az autentikusság nem abban áll, hogy ugyanannak az eseménynek százféle szubjektív látását összegezzük, s abból valami közös trendet kreálunk, ahogy ezt a történészek összehasonlító-mérlegelő módszere teszi, hanem úgy kell őszintén ábrázolni a történelem egy-egy szakaszát, mozzanatát vagy fordulópontját, ahogyan akkor a szubjektum átélte. Az *akkorra* teszem a hangsúlyt. Nem szabad megváltoztatni semmit a mai álláspontom vagy érdekem szerint... Minden leírás-rögzítés fikció. A történetírás is az. A történelem csak a történetírásban létezik.”²³ Persze a történelem leírása annak a leírását jelenti, ami a szubjektum emlékezetében él.

Előadásom következő részében az emlékezés és a felejtés dilemmáinak néhány konkrét történelmi aspektusát vetem fel, amely legalábbis közvetetten kapcsolódik a gadameri kiindulópontokhoz. Történelmi tudat emlékezés nélkül nem lehetséges, a múlttal kapcsolatos elfojtások, a múlt „betemetése” súlyos traumákhoz vezet, amely időzített bombaként működik. Ebből az alapállásból az emlékezés jó, alapvetően pozitív konnotációkat hordoz, a felejtés pedig éppen történelmi szempontból rossz, gátolja a múlt feltárását. Vajon ennyire egyértelműen tisztázható az emlékezés és a felejtés valójában összetett viszonyrendszere? A már idézett Nietzsche-írásban például ezt olvashatjuk:

„A derű, a jó lelkiismeret, a vidám tett, az eljövendőbe vetett bizalom – mindez, az egyéné éppúgy, akár a népé, attól függ, van-e olyan határ, amely elválasztja az átláthatót és világosat a megvilágíthatatlantól és sötétől; hogy tudunk-e kellő időben feledni, ahogyan kellő időben emlékezni; hogy erős ösztönnel kiérezzük-e, mikor szükséges történetien, s mikor történetietlenül érzékelnünk ... *a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez*”.²⁴

Nietzsche mellett Ricoeur is az *Emlékezet, felejtés, történelem*²⁵ című tanulmányában fontos szempontokat vet fel e témával kapcsolatban. Koselleck (Az elmúlt jövő) két fogalmához – „tapasztalattér” és „elváráshorizont”²⁶ – kapcsolódva hangsúlyozza, hogy a történelmi tudás előképe a „jövőelvárás

²³ Heller Ágnes – Kőbányai János: *Bicikliző majom*. Múlt és jövő, Budapest, 1999. 392-393.

²⁴ Nietzsche: *I. m.* 32.

²⁵ Paul Ricoeur: *Emlékezet, felejtés, történelem*. Ford. Rózsahegyi Edit. In. Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. I. Osiris, Budapest. 2006. 108-122.

²⁶ Lásd Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest, 2003.

felől újraértelmezett emlékezet.”²⁷ A tradíciók helyes kezelésének problémájaként Ricoeur – alapvetően Freudra²⁸ támaszkodva – az ún. „újraismétlő” és a „rekonstruktív” emlékezet kifejezéseket vezeti be. A freudi pszichoanalízis annyiban jelenik meg analógiaként, hogy ott a traumatikus emlékek feldolgozásának kétféle útja lehet. Az egyik, amely tulajdonképpen az „elfojtás ellenállása”, amikor az emlék helyébe a cselekvés, pontosabban egyfajta „ismétléskényszer” lép. Ezzel szemben áll az „emlékmunka”, amely az emlék türelmes átdolgozását jelenti, s így képes túllépni a pusztá ismétléskényszeren. Ricoeur ehhez kapcsolódva használja a már említett két kifejezést. Az „újraismétlő” kényszeres megoldás, amely csak újabb konfliktusokhoz vezet a népek között, a „rekonstruktív” emlékezet viszont dialektikus viszonyban áll a felejtéssel. Ez utóbbi kapcsán beszél passzív és aktív felejtésről. A passzív egyrészt az emberi tudat természetes velejárója, egyszerűen nem emlékezhetünk mindenre. Másfelől ez azt is jelentheti, hogy a felejtésben valamilyen elhárító gesztus, egyfajta menekülés munkál. Persze „az elhárítás, a kitérés, a menekülés be nem vallott stratégiájaként itt végeredményben a felejtés ambivalens, éppúgy aktív, mint passzív formájáról van szó”.²⁹ A megoldást abban látja, hogy az emlékezet feladata az lenne, hogy a szisztematikus felejtést korrigálja, és elvezessen az áldozatok történetének megírásához. Csakis ez vezethet el a megbocsátáshoz, amely nem az emlékezet eltörlése, „inkább az emlékezet egyfajta meggyógyítása, gyászának végigvitele. A bűn súlya alól felszabadulva az emlékezet ismét szabadon fordul a nagy jövőtervek felé. A megbocsátás a jövőt adja az emlékezetnek”.³⁰

A történeti szociológia a Ricoeurnél szereplő fogalmakra a „kreatív felejtés” és az „emlékezetkultúra” kifejezéseket használja. Néhány évvel ezelőtt (2007) a *Magyar Lettre Internationale* több tanulmányt és beszélgetést jelentetett meg ebből az érdekes témából³¹. A *Tzvetan Todorov*val készített interjúbán a bolgár származású filozófus többek között arra hívta fel a figyelmet, hogy hiú remény arra várni, hogy a múlt minden konfliktusát megnyugtatóan fel lehet dolgozni az ellenkező érdekeltségű felek között. „Ha arra várunk, hogy a múlt minden konfliktusa megoldódjon, nem lesz sose béke”³². Egyik találó példája az volt, hogy egy alkalommal izraeliek és palesztinok

²⁷ Ricoeur: i. m. 117.

²⁸ Ricoeur itt Freud: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914.) című munkájára hivatkozik.

²⁹ Ricoeur: i. m. 119.

³⁰ I. m. 121.

³¹ Lásd *Magyar Lettre Internationale*, 2007 ősz, 2008 tavasz.

³² Lásd *A rossz emléke, a jó kísértése – Tzvetan Todorovval Vita Matiss beszélget.* Ford. Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale*, 2007 ősz, 77.

választott bírósági kísérleti békéltető tárgyalásra jöttek össze, alapjában mindkét részről jóakarátú emberek. A konfliktust feloldani hivatott megegyezésük első pontja azt mondta volna ki, hogy egyik fél sem erőlteti, hogy egyetértésre jussanak a múlt értelmezésében.

Csakhogy, mondhatnánk Freud nyomán, a történelmi traumából elfojtás, vagyis felejtés következik, s amikor később egyfajta újraemlékezés következik, elkezdik kibeszélni a múlt traumatikus élményeit, akkor az emlékezet révén feldolgozzák ezt a súlyos tapasztalatot, s ez a lelki gyógyulást segítheti elő. Ugyanakkor igaza lehet *Gyáni Gábornak*, aki az egyik említett kerekasztal-beszélgetésben a következő ellentmondást exponálta: „Lehet, hogy a trauma ilyen jellegű felejtése nem jó, mindenesetre konfliktusmentes, közösségi szinten legalábbis nem okoz konfliktust. Amint azonban elkezdik kibeszélni, azonnal konfliktust kelt, mert nekem ez a traumám, neked az a traumád, és ezek a traumák időnként szembekerülnek egymással, mert engem, mint zsidót elvittek, engem pedig, mint aki a zsidót elvitte, később szintén elvittek és megbüntettek e tettemért, és így végül mindenkinek meglesz a maga külön traumája. És ezek a traumák versengő traumák, melyek, mint versengő traumák legitimációt kérnek. Később jön és rátelepszik minderre a politikai instrumentalizáció, amely fölerősíti és bizonyos mederbe tereli az érzelmeket”³³. Valamiféle megoldást valószínűleg csak az empátia, a másik szempontjának a figyelembe vétele jelenthet a konfliktus résztvevői számára.

Az emlékezet sajátos működésére idéznék fel még egy beszédes példát. Az említett beszélgetésben *R. Schindel* német író az apósa esetére hivatkozott, aki megjárta és túlélte a dachau koncentrációs táborát. A háború után sok olyan könyvet elolvasott, melyek szemtanúk visszaemlékezései voltak. Egyikkel sem volt elégedett, egyikben sem látta, érezte benne a lágert. Viszont egy *Remarque*-regény elolvasása után végre úgy érezte, hogy most „itt érzem a szagát (a tábornak) az orromban”³⁴. A megdöbbenő az egészben az, hogy *Remarque* soha nem járt még a közelében sem egy lágernak. Valahogy ez a meglepően hangzó, de nem egyedi történet is azt példázza, hogy az autentikus emlékezéshez, egy elmúlt kor élményvilágának a felidézéséhez, végső soron a történelem megidézéséhez egyáltalán nem elég a múlt rekvizitumainak aprólékos összegyűjtése.

Ráadásul a szavak felidéző ereje mindig kétséges, ahogyan azt pl. egy kiállítási műtárgy-sorozat megdöbbenően szép vers-ikonográfiája mondja: „Mert üresek ezért,/ sem az emlékezést,/ sem a felejtést/ nem segítik a szavak./

³³ Lásd *Emlékezetkultúrák és emlékezetpolitikák*. Magyar Lettre Internationale. 2008 tavasz, 69.

³⁴ Lásd *Kreatív felejtés-vita*, i. m. 72.

Akkor leszel egészen/múlhatatlan és tiszta/, mikor újra átszüremlik/ rajtad a fény/ hisz még ennél is /kevesebb, ami marad.³⁵

Tanulmányom befejező részében Gadamernek egy híres Hölderlin-versről, az *Andenken* (Emlékezés) címűről írott tanulmányához fűzök néhány reflexiót. Az írás címében, *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins Andenken*³⁶ nemcsak a költés és a gondolkodás rímel egymásra, hanem a gondolkodás és az emlékezés, illetve visszaemlékezés is. Ebben az esszében mintegy működésében látjuk azt, amit a *Vergänglichkeit*³⁷ című tanulmányában úgy fejezett ki, hogy a nyelv nem más, mint az emlékezet megalapítása³⁸, a művészet pedig az emlékek megőrzője. Gadamer pontos és árnyalt elemzése két, egyébként jelentős interpretációval is vitázik. Az egyik Heideggeré, amelyet filozófiailag „túlfeszítettnek” tart, ami abból fakad, hogy Heidegger Hölderlin életművét „egyetlen egységes történelemfilozófiai és történeti-költői látomásként kezelte”³⁹. A másik véletlet Dieter Heinrich⁴⁰ elemzésében látja, akinek kiindulópontjával – a vers nem mást jelenít meg, mint az emlékezés folyamatát – egyébként egyet ért. Amit túlzásnak tart, az a versben szereplő helyszínek aprólékos történeti rekonstruálása, mintha abból többet tudnánk meg a vers világáról, ha tudjuk, milyen volt Bordeaux Hölderlin idejében. Sokkal termékenyebb, ha a vers címe által is nyomatékosított emlékezés érzelmi hullámzását, folyamatát követjük nyomon, mivel „az emlékezés sem nem emlék, sem nem emlékezet, ámbár mindkettő megjelenik, ahol emlékezésről van szó. De amennyire kevésbé egyenlő az emlékezet az emlékezetben tartott dolgok összességével, és amily kevésbé jelenti az emlékezet azt, amire éppen emlékezünk, az emlékezésben van valami egészen másfajta dolog is, mégpedig az, hogy az így felidézett emléket megőrizzük.”⁴¹ A vers sokszor idézett sora – „Költők által épül csak maradandó” – és maga az egész vers igazából „csak egész dallamában érthető meg, és az emlékezésnek a versben feltáruló folyamatát is csak akkor értjük meg, ha nem veszítjük szem elől, hogy a búcsúzásban egyesül az elválás és a megemlékezés. Hiány és megtartás – ez az emlékezet birodalma”.⁴² Másképp úgy is mondhatnánk, hogy emlékezet és felejtés, amivel zárásként előadásom címéhez jutottam vissza.

³⁵ Lásd MODEM: Melankólia-kiállítás: Baglyas Erika: Ami marad 2.

³⁶ Lásd GW 9 k., 42-55.

³⁷ Lásd i. m. 171-179.

³⁸ „Sprache als das Stiften von Gedächtnis”. I. m. 172.

³⁹ Lásd i. m. 203.

⁴⁰ Lásd Dieter Heinrich: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart, 1986.

⁴¹ I. m. 213.

⁴² I. m. 220.

EMLÉKEZÉS A JÖVŐRE

LOSONCZ ALPÁR

Néhány évtizeddel ezelőtt egy figyelemre méltó konzervatív filozófus, Hermann Lübbe, azzal a gondolattal állt elő, hogy a muzealizáció szétágazó folyamatai jellemzik korunkat.¹ Ez szerint a modernség időtudata mélyreható változásnak vetődik alá: az említett filozófus természetesen nem a múzeum intézményének különleges megerősödését kívánta rögzíteni, hanem arra a tényre utalt, hogy a muzealizáció jelenségei befurakodnak a mindennapi élet különféle pórusaiba. Lübbe elgondolásai szerint ugyanakkor mindez nem véletlenül történik: a muzealizáció *pótlékot* jelent a hagyományvesztéssel, ² a tájékozódás szilárdságának meglazulásával, az entrópiákat, kieséseket tartalmazó élettapasztalatokkal szemben. A modernség ellenállhatatlan dinamikájára vonatkozó emlékezet, a modern negativitás eldologiasodásának meghaladására tett kísérletekre utaló emlékezet, a múlt és a jelen közötti szakítás reflektált formájára, mármint a hagyományra utaló emlékezést itt a kompenzáció logikája mozgatja.

Csakhogy ily módon kialakul a modernség komótos és törésmentes, kárpótlásra alapozó elmélete, hiszen minden veszteség az ellensúlyozhatóság felől nyer értelmet. Ráadásul, Lübbe része annak a meglehetősen régóta létező orientációnak is, amely a gyorsulás komplex jelenségeit fontolgatja akkor, amikor válságjelenségekre kíván magyarázatot találni: ezen orientáció azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy a sebesség szerepének értelmezésével derítsen világosságot a hatalom formáinak változására, valamint a „kapitalizmus spirális dinamikájára”.³

Nem nehéz megrajzolni a hátteret, amely alapján belátható a lübbei okfejtés kontextusa: az emlékezettel való kitartó, alkalmadtán obszesszív foglalkozás, az emlékezet kiterjedt akadémiai tárggyá tétele, amely végbemegy legalábbis a múlt század utolsó évtizedeitől fogva. És nem túlzás úgy érvelni,

¹ Hermann Lübbe: *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Verlag Styria, Graz and Vienna, 1983.

² Nemcsak Lübbe élet ezzel a gondolattal, hanem olyan konzervatív filozófusok is, mint Odo Marquard, *Verspatete Moralistik*; Kursbuch, 1988. 91. March, 17. Hogy a muzealizációnak milyen formái vannak még, Andreas Huyssen: *Escape From Amnesia*, In: *Twilight Memories*, Routledge, London, 2006. 13-37.

³ Egy gyűjtemény, amely bepillantást enged az idevágó próbálkozásokba, Hartmut Rosa, William Scheuerman, (eds.): *High-speed Society: social acceleration, power, and modernity*, The Pennsylvania State University, 2009.

hogy az emlékezet kérdése mindenfelé bevonult az értelmezések tereibe. Olyan kérdések kerültek a felszínre, amelyek kitartóan az emlékezeti igazságosság szerepét boncolgatták, aztán különösképp a traumatikus tapasztalatok problematikájának, vagy a trauma és megbékélés relációjának taglalása jutott erőteljesen kifejezésre, és érvényre jutott a tartozás-létezésre utaló beállítódás. Azaz, erősödött a meggyőződés, hogy halaszthatatlan adósságaink vannak az erőszaktelettel, és az áldozati státusba beleszorított, valahavolt nemzedékekkel kapcsolatban. Intenzívvé vált egyúttal az érdeklődés a romok iránt is, ami nyilván nem csupán kései fejlemény, hiszen a romantika is sajátos és rendszeres érdeklődést tanúsított a romok iránt (Hegel ezt a gúny tárgyává tette), mégis mindez sajátos jelentéseket kapott az említett időszakban: valójában kapcsolatban állt a múltba vesző hitelesség megragadásának igényével egy olyan korban, amely egyre több és több dolgot préselt bele az áruforgalom kereteibe.⁴ A visszafordíthatatlanság nehéz tapasztalata, a „muzeális érzékenység”, a retroirányulás, az emlékezeti vallomástdiskurzus, a „muzeofília”, a testamentáris gondolkodásmód a nosztalgia érzületét domborította ki, amely az emlékezetben tartás specifikus formáját jelenti.

A visszafordíthatatlanság tapasztalata elfogadott faktummá vált, vélték a kompenzáció filozófusai – senki nem kérdőjelezi meg, hogy a technológia előre nyomulása archaikus kommunális tapasztalatokat semmisít meg, de a veszteség kompenzálható. Így lesz a kompenzáció tevékenysége pótló erejű a gyűlemelő veszteségekhez képest. És így lesz a *historizáció* az ellenállhatatlan technológiai dinamika kompenzációja. A jövő viszont, mint egy olyan látóhatár, amely szervezi az időtapasztalatokat, immáron megszűnt meghatározó idődimenzió lenni, hovatovább, a jövőre, mint normatív lehetőségre vonatkozó dimenzióra támaszkodó történetfilozófiai beállítottságokat az a gyanú kísérte, hogy diktatórikus-ideologikus módon járnak el a célirányos gondolkodás erőltetésében. A kimerült jövőgyártás után a jövő maga elévült, hogy egy disztópikus fordulatot idézzünk, helyette a múltba nyúló emlékezet vette át a vonatkoztatás horizontját. Vagyis, az erőszakaspektusokat idéző remény *prospektív* kivetülése helyett az emlékezet *retrospektív* beszédmódja jutott diadalra.

Vajon az itt említett változások pusztán a modern teleológia veresége utáni fejleményeknek tekinthető? Vajon ehelyütt egy egyszerű kisarkított kettősségről kell beszélnünk, miszerint a jövőt előrevetítő normativitást felfüggesztette az elintézetlen múltba merített *emlékezeti normativitás*? Hiszen akkor arra a tényre kellene gondolnunk, hogy a modernitás időtudata a kortárs feltételektől vezérelve a premodernitás mintái felé teleröködött. Vajon itt a modernitás időtudatának mélyreható változását kell észlelnünk, azaz

⁴ Ezzel kapcsolatban, Andreas Huyssen: *Nostalgia for Ruins*, *Grey Room*, 2006. 23. 6-21.

magának a temporalitásnak az átalakulását kell figyelembe vennünk, amely arra kényszerít bennünket, hogy újragondoljuk az emlékezet szerepét a modernség önértelmezésében?

Lübbe érvelésének filozófiaiilag kitüntetett pontja azonban a *historizmus* diadalára vonatkozott: mármost a historizmussal való gyürkőzés még véletlenül sem tekinthető újkeletűnek. Példának okáért, a politikai filozófia szempontjából oly lényeges Leo Strauss még jóval a szóba hozott konzervatív filozófusok előtt értekezett a historizmus aggasztó előretöréséről.⁵ Csakhogy, Strauss másfajta érveket tartott szem előtt, mint az említett német filozófusok, az ő argumentációja erőteljesen kritikai jellegűnek bizonyult: úgy tűnik, hogy a historizmus ugyan szövetséges lehet a dogmatizmus elleni küzdelemben, de valójában arról van szó, hogy a dogmatizmus ma éppen historizmusként álcázza magát. És a historizmus, amely a jelentés kérdéseit belemeríti a kontextuális meghatározottságokba, valójában tagadja a fennálló rend transzcendenciáját, vagyis a fennállót meghaladó horizont vizsgálatát: a pozitívizmus mocsarába süllyed, és elveti az egyetemes vonatkozásokat, amelyek túlszárnyalják a különféle kontextuálisan értelmezett történelmi korok kerekeit. Míg az univerzalizmus felől mindenki az otthontalanság távlatába állítható, addig a historizmus számára minden kort az otthon-lét, az otthon biztonsága fémjelzi. Nem utolsósorban, a historizmus egy reflektálatlan párhuzamosságot feltételez a megismerés lehetősége, és az egymásután következő korszakok között.

Ennek alapján arra kell gyanakodnunk, hogy a Lübbecké által kiemelt historizmus-mozzanat nem csupán a késő-kapitalizmus tartozéka, hanem a modern időtudat önmagával vívott harcának belső része. Pontosabban, a historizmus, mint *transzcendencia-nélküliség és emlékezeti pozitívizmus* szerves része a modernség önreflexiójának. A historizmus megfosztja az emlékezetet a transzcendencia lehetőségeitől. Ugyanaz állítható a kárpótlást előtérbe hozó modernitáselméletről, amely, láttuk, a kompenzációt hívja segítségül akkor, amikor a veszteségeket kell ellensúlyozni. Igaz, Alain Badiou, (aki amúgy is mindenképpen megérdemli, hogy itt figyelemben részesítsük, hiszen a platóni filozófia eszmeközpontúsága elévülhetetlenségét hangsúlyozva, igencsak kidomborította a filozófia anamnetikus mozzanatát), azt állítja, hogy a XX. század, paradoxális módon, a „voluntarista historicizmus százada”. *Egyfelől* ott van a történelem súlya, amely folytonosan az emberre nehezedik, és azzal fenyeget, hogy felülírja az emberi igényeket, és törekvéseket. *Másfelől*, ott van az akaraterő folytonos mérlegelése, tudniillik, a „század, épp azért, mert

⁵ Leo Strauss: *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1999. A historizmus a „modern tudat önkritikájának megkövesedett és önelégült formája”, In. Leo Strauss, *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz, Budapest, 1994. 188.

voluntarista, felméri akarateréjének elégtelenségét. Olyan hatalmas célokat tűz maga elé, hogy könnyedén meggyózi magát: nem tudja elérni őket. A nosztalgia folyton leselkedik rá, s a század hajlamos hátrafelé tekinteni. Amikor úgy érzi, hogy már elvesztette energiáját, megszegett ígéretként ábrázolja önmagát”.⁶

E távlatból akár magyarázatot is nyerhetünk mindarra nézvést, amit korábban elmondtunk. Hiszen, a kompenzáció megismételt folyamatai a modernségelmélet kontextusában, valamint a visszavonhatatlanul elmúlt lehetőségek kapcsán kialakult nosztalgia jelentései, nagyon is artikulálhatók az itt kimunkált perspektívából. Mind a kompenzáció antiutópikus gondolata, mind a kényszerű, „a megszegett ígéret” tapasztalatából kiforró nosztalgia a voluntarizmus és a historizmus feszültségeireiben szemlélhetők. Azzal, hogy itt, számunkra, mindkét irányulás *meghasonlásnak* minősül, amely lemond az *emlékezetből sarjadó transzcendenciáról*. Mi valójában csak annyit kívánunk hozzátenni a badiou-i okfejtéshez, hogy nem csupán a XX. századra alkalmazható a voluntarista historicizmus, az akaratmegfeszülés és a történelmi folyamat kényszerítő együttes létezésének gondolata, hanem a modernség egészére. Mindenesetre, ahhoz, hogy utánajárjunk az emlékezet és a történelem egybejátszásai karakterisztikus nyomainak, vissza kell fordulnunk a modernség kezdeteihez, amelyet az emlékezés fémjelez.

* * *

A modernség magára veszi a kezdet és a vég kérdésköreit. Az emlékezés problémáját ugyanis nem lehet a kezdet és a vég jelentései nélkül tárggyá tenni. A kezdet, mint az alapítás kérdése, amely párban jár az erőszak okozta pusztítással, például, a politikai filozófia kitüntetett aspektusa. Mondjuk, amikor Hannah Arendt az alapítás kérdéseit veszi fontolóra a rómaiak kapcsán, és arról értekezik, hogy az emlékezetünkbe bevésődő szavak hogyan képesek felidézni az alapítás aktusát, akkor szüikégszerűen rátalál az emlékezés jelentéseire, valamint a nyelv és az emlékezés összefonódásaira. Jelen-tékeny anamnetikus dimenziók tárulnak fel a Hobbes által felvázolt politikai filozófiában is: a szerződéselmélet, amely egy hipotetikus egyetértés képét vázolja fel, mint a polgári társadalom mindenkori alapját, a kezdetre vonatkozó tényellentétes jellegű anamnézist állítja működésbe. Ugyanis, egy a múltba nyúló alapítási aktust evokál, amellyel magyarázatot kíván adni arra a kérdésre, hogy egyének miért lépnek bele a közösség tereibe, azaz, hogy miért vállalják magukra a közösség kötelekeit. A múlt, amelyet az emlékezés felidéz, azonban nem egy olyan tényegyüttes, amelyet pozitivista módon tállathatunk, hanem olyan múlt, amely *sohasem volt jelen*. Nem arról van szó,

⁶ Alain Badiou: *A század*, Typotex, Budapest, 2010. 36.

hogy létezett egy olyan kronológiailag rögzíthető pillanat, amely evokálható, hanem arról, hogy egy emlékezeti hipotézis konstruálja az alapítás jelentését. Ezért *tényellentétes*, és szerepe nemcsak a polgári társadalom létrejöttének magyarázata gyanánt kerül felszínre, hanem egy performatív aktus gyakorlásában jelölhető meg: emlékezzetek a kezdetre! Nem is véletlen, hogy a közvetítetlen kezdet fogalmat bíráló, a kezdet *eredendő közvetítettségét* különösen megfontoló, a modernség szempontjából hangsúlyozottan fontos Hegel a „belsővé tevő” *emlékezést*, az „abszolút szellem emlékezetét és golgotáját”⁷ gondolkodásának fontos pontjává avatja.

A *modernség emlékezéssel kezdődik*, a saját *közvetített* kezdetére vonatkozó emlékezéssel.

És szemléltessük az emlékezés szerepét a modernség teremtő forradalma szempontjából!⁸ Figyelmet érdemel a kérdés, hiszen a forradalom negatív dialektikája a jövőbe nyúl, azaz prospektív mozgást kíván előidézni: milyen összefüggések fedhetők fel tehát a forradalom és az emlékezet között? Ezenkívül, hogyan lehet egybekapcsolni a modernség által ösztönzött permanens megújulás tényét és az emlékezést? Vajon az emlékezés kérdése feloldható-e a reflexívvé tett múlt tapasztalatában, amelyet a modernség tradíciónak nevez?

Nincs olyan értelmező, persze, aki elmulasztaná megjegyezni, hogy a körmozgást megjelenítő „revolúció” fogalmában eredendően megtalálható a múlthoz való visszatérés, azaz a *restauráció* kiiktathatatlan mozzanata, és, hogy a modernség keretein belül mélyreható változások állnak be a forradalom fogalmában. Ezenkívül, már sokszor megfigyelték, hogy az imént jelzett hegeli fogalom („a belsővé-tevő emlékezet”) ténylegesen paradigmatiszus jellegű, minthogy a forradalom és a *belső szféra* egybeszőződését testesíti meg, amely különféle formában valósult meg a német klasszikus idealizmusban. Ábrázoljuk, tehát, az emlékezés problémáját a modernség számára oly fontos francia forradalom szemszögéből, ami, nem utolsósorban, Hegel filozófiájában is elhanyagolhatatlan szerepet játszik. Az említett forradalom egyébként is már hosszú ideje és ismételten a viták kereszttüzében áll, mint-hogy a már szóba hozott antiutópikus beállítottság számon kéri a terror folyamán elkövetett bűntetteket,⁹ és abba a gyanúba keveri a forradalmat,

⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 415.

⁸ Reinhard Koselleck: *Revolution als Begriff und als Metapher. Zur Semantik eines einst emphatischen Worts*, In: *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2006. 240-252. Uő. A forradalom újkori fogalmának történeti kritériumai, In: *Elmúlt jövő*, Atlantisz, Budapest, 2003. 75-99.

⁹ „Valamit le kell rombolniuk, máskülönben önnön szemükben céltalannak tűnik létezésük”, Edmund Burke: *Tőprengések a francia forradalomról*, Atlantisz, Budapest, 1990. 144.

hogy az erőszak eszkalációjával megalapította a modernség regresszív vonulatát, amely majd a XX. században teljeseedik ki.

A forradalom ilyenén moralizációja azonban szükségszerűen kivonja a filozófia területéről a forradalomban megbúvó *negativitás* értelmezését, és éppúgy az emlékezeti pozitívizmusnál köt ki, mint a feljebb már rögzített irányulások. A moralizáló elméletnek, a túlhajtott moralizálásra esküdő elméletnek a modernség túlságosan sok dimenziója kapcsán nincs mondanivalója. Nem lehetséges az emlékezés kérdését bejárni, amennyiben lemondunk a modernség mélyébe nyúló forradalom *filozófiai* értelmezéséről.¹⁰

Kezdjük Kanttal, noha nem tudunk sok időt szánni a königsbergi filozófus megfelelő gondolataira. ¹¹ Kant, tudjuk, azt sugalmazza, hogy az alattvalónak nem szabad rákérdeznie a politikai rend eredetére, és azt állítja, hogy a „forradalom ... mindenkor jogtalan”, azaz illegális.¹² Nem lehetséges a forradalmat egy jogi aktus alapító erejére leegyszerűsíteni. Ugyanakkor a republikánus autokrácia célszerűségét valló filozófus olyan megfogalmazásokkal él, amelyek az emlékezés és a feledés összefüggéseit jelenítik meg, mégpedig akkor, amikor azokról a jelenségekről ejt szót, amelyek „nem merülhetnek feledésbe.” A francia forradalomra utaló *feledhetetlenség* nyomatékos kiemelésével, azaz a feledés és az emlékezés kérdésének felszínre juttatásával Kant egyúttal része egy hatalmas vonulatnak, amely élenken tárgyalja a kérdéskört, már-mint a feledés és emlékezés szövevényes viszonyát. A feledés konstitutív mi voltának értelmezése messzire nyúl, és szétágazó összefüggéseket teremt, így léteznek olyan megfontolások is, amelyek a feledésnek juttatnak elsőbbséget az emlékezéssel szemben: ráadásul figyelembe kell venni a feledés *politikai szerepét* is, csakhogy felvillantsunk néhány elengedhetetlen összetevőt.¹³ Az

¹⁰ Hadd mondjunk két ékes, fontos példát, amelyek őrzik a filozófiai reflexió lehetőségeit a francia forradalom erőszakgyakorlata kapcsán, az egyik a tragikus modernség megalapozását megpillantó Jean-François Lyotard: *Le différend*, Editions de Minuit, Paris, 1983. 232-236, a másik Alain Badiou: *Logiques des Mondes*, Seuil, Paris, 2006. 33-36.

¹¹ Viszont utalunk, Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, IL, Chicago University Press, Chicago, 1982; Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme*, Galilée, Paris, 1986; Françoise Proust, *Kant. Le ton de l'histoire*, Payot, Paris, 1991. (Lyotard éppúgy, mint Kant a király lefejezését tartja a traumatikus pillanatnak); Peter Fenves: *A Peculiar Fate*, Payot, Paris, 1991.

¹² Kant, A fakultások vitája, In: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Budapest, 1995. 424. C. E. Vaughan érdekes módon fogalmaz: „Szinte arra kell gyanakodnunk, hogy Kant játszadozik az olvasókkal, és ezoterikus rokonszenvet táplál a forradalom iránt”, *Studies in the History of Political Philosophy*, Manchester, 1939. II, 83. Idézi, Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*, ibid. 39.

¹³ Lásd, pl. az emlékezet és a feledés viszonylatát a görög városállamban, Nicole Loraux: *La Cité divisée*, Payot/Rivages, Paris, 2001.

emlékezetben tartás, az emlékezeti őrzés problematikája, amely minden forradalom kivételes kérdésköre, nem véletlen, hogy elemi erővel jelentkezik már a francia forradalomban. Aligha kell bizonyítani, hogy e kérdés erőteljesen felveti az emlékezet és a felejtés relációját.

Kant esetében a francia forradalom kapcsán olvashatunk a „részvétel oly vágyáról”, amely az „elragadtatással” határos, és amely kapcsolatban áll az „emberi nem valamilyen adottságával” (és olvashatunk a megmásíthatatlan bűnökről, az eltörölhetetlen *crimen*-ről is, például a király elleni per kapcsán). De a forradalom hatása, amely súlyánál fogva, egyetemes jelentősége okán, szétterjed az egész világra, *felidézhető* eseménynek bizonyul: ezen esemény, a megfelelő, körülmények ismételt felléptével, bármikor evokálható a „népek emlékezetében”.

Mindehhez társul a „történelmi jel” kanti elmélete: a forradalom eseménye nem az érzékelésből adódó adottságegyüttest jelent, hanem „jelet”, „utalást” képez, hogy az emberiség a szabad okozatiság alanya lehet. A jelként kibomló esemény, a forradalom, mint az esemény jele, teszi lehetővé, hogy az „áhitott állapotra” vonatkozó „próbálkozás” megismétlődjön, vagyis, hogy bekerüljön az ismétlés láncába: tehát, „beláthatatlan korokra nyit távlatot”. Amikor a königsbergi filozófus ezt a jelet említi, akkor a *signum memorativumot*, *demonstrativumot* és a *prognosticont* ecseteli. Vagyis a „történelmi jel” lényege, hogy felidéz, megmutat, és előlegez. A forradalom-esemény *emlékezeti* jelként, retrospektív utalásként, szemantikai vonatkozásként tétéleződik, feltár valamit a *condition humain*-ből, és a „kedvező” körülmények között máskor is működésbe léphet az emlékezés hatalmas munkája. Az emlékezésből kiáradó jel időszerűsítheti a múltat, és fenntartja, őrzi a „beláthatatlan korokra nyíló távlatot”, azaz éppen a „történelmi jelle” utaló emlékezés alapján tartja nyitottnak a történelmet. Mindez nem az emlékezés révén kibomló folyamatosságot hozza működésbe, itt nem az emlékezés folytán kialakuló, egyúttal fokozatosan, de ellenállhatatlanul megvalósuló lehetőségekre gondolunk, hanem sokkalta bizonytalanabb, sokkalta meghatározatlanabb lehetőségtér bomlik ki itt.

Az ismétlés kockázataiban persze immanensen bennrejlik a lehetőség meg-
nem valósulása is. Viszont, rögzíthetjük a tényt, hogy már Kant filozófiájában megcsillan a *jövőre utaló emlékezés* kérdése. Az emlékezés ezen formája átvesz valamit az ismétlés és a folyamatosság megszakításának hagyományos összefüggéséből, de azáltal, hogy a forradalom fogalma megszabadul a körmozgás karámjától, a korábbihoz képest másfajta jelentéskörnyezetbe kerül. A forradalom, mint negativitás, nyilván diszkontinuitást jelöl, de újra és újra kapcsolatba hozza a múltat, és a jövőt, vagyis a jelent a múlt és a jövő egymásra utalódásának terepévé teszi: mi azt szeretnénk megerősíteni, hogy mindez a jövőt befogó emlékezés révén történik.

Kant politikai filozófiája, az ellenállás problematikája (lásd a „megengedett ellenállás” lehetetlenségének kérdését), majd és a forradalom történet-filozófiai és jogi jelentéseinek széttrajzása, és egyáltalán az életműben konfrontálódó jelentések gyakori értelmezési gondokat teremt az értelmezők számára. Nem fogunk ráerőltetni a königsbergi filozófusra olyan radikalizmust, amely idegen tőle: a jakobinus politikára irányuló bírálata, a szociális érzékenységet realizáló eljárásokra és a plebejus-egalitáriánus aspektusokra utaló kritikája szembeszökő. Valójában nem a forradalom kapcsán érvényesülő erőszak, hanem az egalitáriánus politika jelenti a kritika tárgyát esetében.¹⁴ Kant szerves része a klasszikus német filozófia azon orientációjának, amely az ellentmondás logikájával viszonyult a forradalom folyamataihoz: egyszerre mutatott lelkesültséget, és tanúsított aggodalmat, egyszerre mondott *igent* a történelem által létrehozott forradalmi irrupcióra, és adott hangot félelmeinek, egyszerre nyűgözték le a forradalmi események és ébresztettek erős félelmet. Ugyanakkor, Kant kiiktathatatlan pontot jelent amennyiben a francia forradalom *filozófiai*, és egyáltalán a forradalom filozófiai fogalmát óhajtjuk szem előtt tartani. Ez nem azt jelenti, hogy mellőzni kívánjuk a forradalom politikai és társadalmi dimenzióit, amelyek jelentéseinek, például Koselleck külön figyelmet szentel.¹⁵ Csak ezek nem bizonyulnak elegendőnek.

Mindenesetre, a német és a francia történelmi útirány heterogenitásának értelmezése szétfeszíti a szűk hermeneutikai kereteket, és filozófiai tolmácsolás után kiált. A forradalom filozófiai jelentésköreinek érvényre juttatásával szeretnénk megakadályozni, hogy a sokat emlegetett német különút kérdéskörei ne sülyedjenek az emlékezeti pozitívizmusba, a historizmus csapdájába. Hogy, megmaradva még egy rövid ideig a kanti fogalmi környezetben, a forradalom *emlékezeti* szemantikaként jusson érvényre, hogy a forradalom, mint feledhetetlen rögzüljön, ahhoz az a tény szükségeltetik, hogy a történelem tapasztalati sodrásával szemben kiemelkedjen valami, ami *ellenáll* e dinamikának.

Valójában, legalább két vonatkozást kell különösképpen figyelembe venni. Mindkettő reprezentatív jellegű, és filozófiai kérdéseket tartalmaz. Az *első*, hogy a forradalom töréstapasztalata értelmezést igényel, azaz szükséges taglalni azt a diszkontinuitást, amely a nóvum erejével tört be az idő érzékelésébe, és újraírta a világról alkotott elképzeléseket. A „vallásos jellegű rettegés”, irtózás, a „szörnyeteg”¹⁶ amely fokról fokra felemeli a fejét (azaz, a diabolikus jelzetek a forradalom kitörésének viszonylatában, amelyekre egyébként Kant

¹⁴ Stathis Kouvelakis: *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Verso, London, 2003.

¹⁵ Koselleck: *Elmúlt jövő*. ibid., 92.

¹⁶ Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz, Budapest, 1994. 45.

is hivatkozik), a „földrengés”, „hajótörés”, és egyáltalán a negativitás eszkalációját tartalmazó katasztrófák egész sora (valójában a természeti metaforák sokasága azt a félelmet rögzíti, hogy a forradalom a *status naturalis*ba való visszazuhanást készíti elő), végül is egy önvonatközódó útirány megnyílása - az ilyen és hasonló leírások hűen tükrözik az újdonság mindent átható tapasztalatát a francia forradalom kapcsán. A második, hogy amikor a sokadszor szóba hozott német történelmi *késést*, vagy lemaradás „traumatikus” tapasztalatát próbálják meg körbejárni a francia állapotokhoz képest, akkor egy szűk kronológiai nézőpontot követnek, és egy normalizált időrendet szorgalmaznak, méghozzá egy előre megszabott menetrend szemszögéből. Tudjuk, e késésforma jelentéseit megannyi esetben értelmezték már: egy Hegelt, mondjuk, értelmezhetünk e kérdés által megnyitott perspektívában is. Így, az olyan könyvek, amelyek Hegelt, igencsak szokatlan módon, a trauma, mint emlékezeti seb kiváltképpen filozófusaként tárgyalják, pontosan ezt teszik.¹⁷ Voltaképpen az egész német klasszikus filozófiai reflexivitásra, a cselekvés/részvétel és a szemlélődés, a tanúság hatalmas kérdésköreire, rányomja a bélyegét e tapasztalat átrefektálásának igénye: csakhogy ódzkodnunk kell a reduktív hozzáállástól. Egyszerre, ugyanis, többfajta, történelmileg meghatározott időbeliséggel, az eltolódás különféle formáival kell számolnunk, vagyis, a *nem-egyidejűség eredendő tényét* kell figyelembe vennünk. Különféle ütemek szövődnek egybe, különféle idővonzatok tömörülnek egybe akkor, amikor a forradalom eseményét vesszük számba: a francia parasztok a modernizáció képviselői ellen láznak, a modernizáció karöltve mozog a rabszolgatartással, archaizmusok, anakronizmusok premodern tapasztalatainak szeletei jelennek meg együtt a modernség dinamikájával, a francia forradalom egybe-forr a Haiti-ben kitört forradalommal, azaz az eredendő *nem-egyidejűségek*¹⁸ jutnak érvényre. A modernség, mint átmenet, magában foglalja ezeket a nem-egyidejűségeket, minden történelmi vonatkozást a modernségben áthatja az időbeli *disszonancia* tapasztalata. *Maga a modernség differenciálódik effajta disszonanciákra*: hiába tesz szert uralomra a kronológiai-racionális, mennyiségileg szervezett időforma, amely arra hivatott, hogy eleget tegyen a kapitalista módon szervezett időimperativusoknak, a modernség temporalitását e disszonanciák tagolják. Ezért az időszerűtlenség tapasztalata nem elhajlás, minthogy a modernség aktualitásra vonatkozó törekvése sem lenne lehetséges a szerkezetileg meghatározott időszerűtlenség nélkül.

¹⁷ Rebecca Comay: *Mourning Sickness, Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, 2011.

¹⁸ Ennek egyik változata, Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1985.

Létezik az *eredendő időszerűtlenség*.¹⁹ A franciák és a németek közötti eltolódásalakzatokat (így az *Aufklärung* és a *lumières* közötti különbségeket) ezért nem lehet mérlegelni a megismerés hatókörét leszűkítő historizmus szemszögéből: valójában a kölcsönös reflexió, emlékezetcsere, a másik közvetítésével megvalósuló önreflexió folyamatai, sajátos egymásra hatások, sikerületlen találkozások, fordítások, az elkésettség jelentéseinek (az időtapasztalat, mint elkésettség) feldolgozásai mennek itt végbe. Anélkül, hogy belemélyednénk ezen folyamatokba, jelezzük: „Franciaország olyan tükröt tart Németország elé, amely a saját traumatikus történelmét mutatja meg”.²⁰

* * *

Hegel emlékezetfilozófiája roppant gazdag jelentésekben: átfog megannyi olyan fogalmat, amelyek a hagyományban honosak, és művei bővelkednek az emlékezési alakzatok sokaságában.²¹ Az emlékezet kérdése nemcsak, hogy nem bizonyul peremjellegűnek, hanem a rendszer alkotó részeként jelentkezik, egyenesen strukturálja a hegeli rendszert, amely a valóságaspektusok immanens összefüggésrendszerét reflektálja át. Mélységes kapcsolat fedhető fel az emlékezet és a történelem között: ezen túlmenően azonban, egyúttal követve az emlékezet rendszerbeli szerepét, a logika és a történelem közötti kapcsok jutnak felszínre. A történelem nem a haladás logikáját követő egymásutániság képe felől ragadható meg, hanem olyan rekonstrukcióként, amely a logika és a történelem egybefüggéseit, a történelem immanens strukturáltságát rajzolja meg.²² Hegel emlékezetfilozófiáját (amely kapcsán nem kellene felednünk, hogy a francia forradalom és a német klasszikus filozófia közötti megfelelés tézisének éppen *A szellem fenomenológiájának* a szerzője alkotta meg) e kontextusba kell beállítanunk. A filozófus témái, mint a reformáció, a felvilágosodás, majd a forradalmi erőszak és a felvilágosodás viszonylata, az elvont negativitás, az abszolút szabadság, a terrorban felbukkanó fanatizmus, az elvontság iránti elragadtatás, a szekularizáció problémái nem érthetőek ezen összefüggések nélkül. A forradalom elvét Hegel különleges jelentéssel ruházza fel, a forradalom egyszerűen gyújtópontot jelent a rendszerében, a forradalom erőteljes *filozofikációja* történik itt: tudniillik, a forradalom világ-történelmi jelentéssel bír, nem a restauráció, hanem a forradalom az „euró-

¹⁹ Egy értelmezés, Maximilian Tomba: *Marx's Temporalities*, Leiden, Boston, 2013, 7.

²⁰ Comay, *ibid.*, 23.

²¹ Lásd, Angelica Nuzzo: *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave, London, 2012, 7.

²² Nem véletlenül, hogy a logika és a történelem kapcsolata Marx esetében is különleges jelentőségű. A *tőke* szerkezete fontos pillanatokban ehhez idomul, csak utalunk, *Marx's Capital and Hegel's Logic* (eds. Fred Moseley and Tony Smith), Leiden, Boston, 2014.

pai történelem alapelve”.²³ Hogy a forradalmat, a számtalan módon kifejezett gyanúper ellenére, mégsem lehet kiszolgáltatni a filozófiátlan gondolkodás folyamatainak, azt Hegelnek is köszönhetjük. Se szeri se száma azoknak a megjegyzéseknek, amelyek igazolják a tényt, hogy Hegel milyen jelentésekkel ruházta fel a francia forradalmat (amely a „szörnyű következetes szabadságot”, a „gyanú szörnyű hatalmát” érvényesítette): hogy a radikális kezdet fogalmát társította a forradalomhoz az több, mint szimptomatikus. Ő is az elragadottság fogalmát használja a forradalom kapcsán, mint Kant. És Hegel egyébként is hangsúlyozottan kedvezően viszonyult az általa szóba hozott és elemzett forradalmakhoz.²⁴ Igaz, ugyan, hogy Hegel előnyben részesíti a protestantizmust, az „északi elvet” a katolikus gondolkodáshoz képest, de tanúsítsunk óvatosságot: az a tény képezi itt a lényegét, hogy a reformáció a forradalmat készíti elő.

Lényeges, hogy a terror, az „általános szabadság, mint a rombolás fúriája” a francia forradalomban nem kisiklást jelent, nem deformációt képez egy elképzelt eszményi forradalomhoz képest, hanem *immanens* lehetőséget juttat érvényre. Csakhogy tévednénk, ha itt arra gondolnánk, hogy Hegel egy konzervatív-burke-i álláspontot követ. Ellenkezőleg, eljárása kezeskedik azért, hogy a lehető legteljesebben veheti figyelembe, méghozzá filozófiai szemszögből, a forradalom és az erőszak bonyolult viszonylatrendszerét. A terror, az erőszak eszkalációja, elengedhetetlen vonatkozása a forradalomnak: nem is lehetne elképzelni nagyobb tévedést mintha Hegelhez egy pacifikált, az erőszakvonatkozásoktól megtisztított forradalom-fogalmat rendelnénk hozzá. Hogy az alapítás jelenségeköre ellentmond annak a lehetőségeknek, miszerint a politika alárendelhető az erkölcsnek, ez a szituáció aggasztotta Kantot. Hogy a megalapítás jelensége megvonja magát az üresség meghaladásának lehetőségétől, hogy az alapítás nem rendelhető valamilyen isteni jelölő hatáskörébe, ez elborzasztotta a königsbergi gondolkodót. Ezért is következhetett be a hatalom eredetére vonatkozó pillantás kiiktatása. Viszont Hegel ezeken a pontokon másfajta utakat jár be Kanthoz képest.

Míndeközben, a forradalom sajátossága, hogy *felidéz*: evokálja az antikvitás ama projektumát, amelyet a (német) kortársak mitológiai jelentésekkel, az elragadtatás jelentéseivel öveztek körül, és azon fáradoztak, hogy analogikus viszonyokat tételjezenek a németek és a görögök között. Hegel, a dialektikus diszkontinuitás és visszafordíthatatlanság gondolkodója, azonban kérdő-

²³ Érdekesmód, e tényt a konzervatív Ritter emelte ki példaszerűen, Joachim Ritter: *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1957. 15.

²⁴ Domenico Losurdo: *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, 2004. 96-100.

jeleket társít a görögséget az emlékezet révén jelenlétté tevő német reflexivitáshoz: a visszatekintő hegeli gondolkodásmód itt nem a feltételezett, néhai, görög közösségi harmóniát kívánja visszaszerezni. Hegel eljárása, amely nem hagyhatja figyelmen kívül a robbanékony ellentmondások jelenlétét a „szép” felől értelmezett poliszban, bírálatban részesíti az emlékezés révén egy valamikor létezett kommunális harmóniát kivetítő kortársakat: ő *másfajta* emlékezetet előlegez akkor, amikor az antikvitást (azaz: az antik rendben található belső hasadásokat) teszi tárgygyá, vagy amidőn a francia forradalom kapcsán azt ecseteli, hogy a szellem az elvonatkoztatás szituációjában találja magát, miközben válaszokat keres az abszolutista rendszer jelképes rendjének összeomlására.

Hegel a *szerkezeti disszonancia* gondolkodója: a francia forradalom *elkésztett replika* az abszolutizmus által meghatározott valóságra. És rögtön szögezzük le: noha más formában Kant eljárásához képest, de Hegelnél is tetten érhetjük a *jövőre utaló emlékezést* – a forradalom kapcsán. Ezért fontos számunkra a következő állítás a német filozófus kapcsán: „élete végén előrelátta a forradalom folytatását, magát a forradalmat pedig olyan megoldatlan problémának látja, amelyet át kell adni a jövőnek.”²⁵ A francia forradalom megismétlésre szorul, amit majd az emlékezés erőfeszítéséből kell létrehozni. Nem kellene felejtetni, hogy a szerződéselméletet bírálat alá vető, és egyáltalán a liberalizmusnak a kollektív élet kapcsán jelentkező hiányosságait elmarasztaló Hegel azt a tényt is felrója, hogy a „liberalizmus absztrakciója” (és ezen „absztrakció” félelmetes, pusztító megnyilvánulásait éri tetten a francia forradalomban is) „amely felett mindig győz a konkrét”, éppen Franciaországból indul útnak.

Mindenesetre a forradalomhoz hozzátartozik, hogy nem tekinthető befejezettnek, ellenkezőleg az ismétlés jövőbeli munkáját igényli. A francia forradalomban egyébként is benne találtatik valamilyen *inaktualitás*, és itt hűek vagyunk feljebb említett orientációkhoz, amely az *időszerűtlenség* teremtő szerepét domborította ki: Hegel szemszögéből a franciákhoz képest mások már „befejezték a forradalmukat”, a forradalom itt túl későn érkezik, már régen meg kellett volna történnie. És mindezt együtt kell olvasni azokkal az állításokkal, amelyek szerint az eljövendő forradalmak a befejezetlenség képzetét sugallják a forradalom kapcsán, (ilyetén mód az inaktualitás jelentései, az időbeli differenciák még erőteljesebben jelen vannak) – a filozófus, akit gyakorta a történelem végcéljához való elérkezéssel hoznak kapcsolatba, és a „vég” filozófusaként tartanak számon, egyúttal távlatnyitó is. A filozófia valóban nem prospektív abban az értelemben, hogy artikulálná a történetfilozófia

²⁵ Ibid. 46.

jövőbe nyúló menetrendjét, de a forradalom világtörténelmi jelentőségének reflektálásával mégis *jövőre mutató* lehetőségeket juttat érvényre.²⁶

Hogy Hegel a teremtő-retrospektív gondolkodás reprezentánsa, azt mindenképpen észlelni kell a forradalom kapcsán is, hovatovább, éppen a forradalom mozgásrendjének vonatkozásában érhetjük tetten emlékezetfilozófiai eljárásának sajátosságait. A visszaforduló szubjektivitás mérlegeli a megtett utat, reflektálja a történelem bejárt ösvényeit, az egymásba illeszkedő mechanizmusokat, így mérlegre teszi a forradalom során kibomló megvalósulást, a „negatív ténykedést”. Egy pillanat erejéig még hátra is kell néznünk a szövegünkben: ha feljebb a „voluntarista historicizmus” problémáját emeltük, amit úgy vázoltunk fel, mint a modernség belső kérdését, akkor eszünkbe kell, hogy jusson, hogy Hegel az akarat gondolkodója, és, hogy a modern akaratmegfeszülést különös figyelemben részesíti. Nyilván, nem véletlen, hogy *A szellem fenomenológiájának* megfelelő fejezetében, amely ismert módon a francia forradalommal foglalkozik, olyan megfogalmazásokra lelhetünk, hogy a „világ neki teljességgel az ő akarata”.²⁷ A hatalommá lett gondolat (ami a francia forradalom feltétele) az akarat szabadságában találja meg meghatározását.²⁸ Az elvonatkoztatás szintjén mozgó terror, a „mindent áthágó negativitás” ezzel van összefüggésben. És ezt nevezzük „visszatekintő performativitásnak”: a visszapillantó szubjektivitás úgy tekint hátra, hogy szembesülnie kell azzal a ténnyel, hogy „ténykedése” az ürességből, *az abszolút negativitás hatalmából* fakad – a terror problémája azért marad mindvégig filozófiai terepen, mert ebből a filozófiailag előkészített kategóriából, nevezetesen az abszolút negativitásból származtatható. Az erőszak ezért tanyázik ott a kezdetben, ezért fémjelzi az alapítást. Rettenhetetlenül szembenézni az abszolút negativitással, reflektálni az abszolút negativitás munkájára, ez az állítás karakterizálja Hegel gondolkodásmódját. És ez magában foglalja az emlékezet performatív hatalmának gyakorlását, a hátranézést, amely összegyűjti, rendszerezi, átreflektálja saját szabadságpraxisának megvalósulási formáit.

Az emlékezés viszonyteremtő szerepkörét tehát ott látjuk a hegeli filozófiában, méghozzá a forradalom kapcsán. Itt világosnak kell lennie hogyan jön létre az emlékezeti konstitutivitásnak, vagyis az emlékezés teremtő jellegének és a forradalomnak a belső kapcsolata. *A szellem fenomenológiájának* többször elemzett részleteiben megnyilatkozik ez a teremtő dimenzió, idéz-

²⁶ Hogy viszont Hegelnél nem létezik a jövőre utaló történetfilozófia, hogy a filozófia teljes érdektelenséget mutat az eszkatológikus várakozások iránt, Vittorio Hösle, *Hegels System*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988. 444. Kouvelakis, például (ibid.), rögzíti azokat a hegeli megjegyzéseket, amelyek arról szólnak, hogy a világtörténelem még nem ért véget.

²⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 301.

²⁸ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 731.

zük: „...a szellem önmagának abszolút bizonyosságában úr minden tetten és valóságban s ezt levetheti és meg nem történtté teheti...” Majd „a szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza: a tett nem az, ami nem múlik el, hanem a szellem visszaveszi magába”.²⁹ Így tesz szert a tettet önmagába visszavevő szellem tudásra önmaga kapcsán, márpedig a szellem csak az „mivé teszi magát, ehhez szükséges, hogy feltételezze magát”.³⁰

Meg nem történtté tenni (tehát a felejtés felől értelmezni az elmúltat), ám *retroaktív* módon, ezt olvashatjuk Hegelnél, miközben itt megnyílik a megbocsátás, és a kiengesztelődés jelenségek köre.³¹ *De szó sincs itt valamilyen mindent elsimító, törésektől ment, történelem képének kibontásáról, és nem valamilyen disszonanciáktól megtisztított kiengesztelődés világa rajzolódik itt ki, amelyet a szellem reflexív teljesítményéhez, vagy az emlékezés kibékítő erejéhez kellene fűzniünk.* Az önmagához visszatérő, önvonatkozódó szubjektivitás az erőszak megnyilatkozásai kapcsán visszamenőleg látja/szemléli az abszolút negativitás működésformáit, a negativitás és az absztrakció összefüggésrendszerét. Az emlékezés úgy néz hátrafelé, hogy a véletlenszerű kavargó eseményekből, a kontingencia hullámveréseiből³² dolgozza ki a szükségszerűség fogalmát, egyszóval a szükségszerűség *radikálisan retroaktív módozata van előttünk.* Ez az emlékezet *teremtő* vonatkozása: hátratekintve hozza létre a történelmi események, így a francia forradalom eseményének alkotó feltételeit.

Az „abszolút emlékezet” „belsővé tevő emlékezet”, de egyúttal exteriorizáció is, amely átjárja a történelmet.³³ Ehelyütt jut különös érvényre az emlékezés és a felejtés szétválaszthatatlansága, egymásra-talaltsága: a meg nem történtté tevés azt jelenti, hogy az emlékezés révén visszatérhetünk az esemény gyökereihez, visszahajolhatunk a kezdethez, azaz az eseményt létrehozó kezdethez, az esemény teremtő feltételeihez. A „szellem magába szállása” miközben az „emlékezésnek adja át alakját” valójában a kezdetteremtésre vonatkozó emlékezés, amely a felejtésből sarjad. Meg nem történtté tenni, ez azt jelenti, hogy a felejtés révén *újra*kezdhetünk, azaz, megismételhetők a kezdet, egybefűzhető a kezdet és az ismétlés. Minden kezdet ismétlés egyben, minden ismétlés a kezdet ismétlése egyúttal,³⁴ ez a meg nem történtté tevés, és az

²⁹ *A szellem...*ibid. 342.

³⁰ *Előadások...*, 746.

³¹ Liz Disley: *Hegel, Love and Forgiveness*, Pickering, 2015.

³² A kontingencia kapcsán még mindig érvényes egy régi mű, Dieter Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, In: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971. 157-180.

³³ Nuzzo, ibid., 152.

³⁴ Comay (ibid. 147) pszichoanalitikus jellegű fejtegetéseiben azt jelzi, hogy a meg nem törtétség beállta lényegében a kezdet *előtti* állapotba vezet bennünket. Ezen irányt azonban nem követjük.

újrakezdhető kezdet értelme. Márpedig a francia forradalom, amely egyúttal az emlékezés és a felejtés kolosszális vonatkozásrendszere³⁵ ékes példája a kezdet politikájának.

Az emlékezés produktivitása, a filozófiai reflexió, mint anamnetikus eljárás teszi feledhetetlenné az eseményt, és változtatja eseménnyé a forradalom folyamatát. Hegel azt mutatja meg hogyan jön létre ez az anamnézis, azt gondolja át hogyan lesz az anamnézisben a szellem önmaga. És nem utolsósorban különös súlyt ad a filozófiának, mint anamnetikus praxisnak. Az emlékezés valójában két irányban is mozoghat: hátra és előre is. Hátramozog, miközben átflektálja az antikvitas befejezetlen projektumait, az emlékező, autoreferenciális szubjektivitásnak egyúttal emlékeznie kell saját megvalósulásainak nyomaira, konfigurációira. De előre is mozog, hiszen nyitva tartja a jelent a jövő irányában, egy eljövendő új előtt és lehetőségként érvényesíti az újrakezdést.

* * *

Karl Marx egy újfajta jelentést kölcsönöz a hegeli emlékezetpolitikában megtalálható ismétlésmozzanatnak. Elfogadható, hogy az ismétlés logikája okán a világtörténelmi tények és személyek kétszer kerülnek a színre. Mégis, ahogy ismert művében írja,³⁶ amennyiben először a tragédia övezi a tényeket és személyeket, úgy másodsor, az újrakezdést, a bohózat lengi körül. Marx egy kiterjedt kölcsönzési modellt ecsetel: a forradalom folyamatában, amely a nóvum teremtésére hivatott, az említett személyek hátrafordulnak, a múltba merülnek, és a régmúlt nyelvén szólalnak meg, majd a valamikor létezett történelmi alakok jelmezét öltik magukra. Egyenesen halottidézésről, majd szellemek evokálásáról, és halottfeltámasztásokról kell beszélnünk, afféle történelmi asztaltáncoltatást látunk, fantazmagóriák elevenednek fel – Marxtól amúgy sem áll távol az effajta gondolkodás, ráhagyatkozhatnánk, mondjunk, *A tőke* kezdetére is, amelyben a szerző nagy lendülettel értekezik érzékfeletti-misztikus aspektusokról, a banális és a fantazmagórikus egybetömörüléséről, igaz, ott az áru dinamikájáról esik szó.

Egy historiográfiai teátrális modell körvonalai sejlenek fel: olyan színre lépő személyek, mint Luther, Pál apostolnak „álcazza magát”, Danton és Robespierre római jelmezben ténykednek, Cromwellék viszont ótestamentumi nyelvvel élnek.³⁷ És ebből kerekedik ki a jelmezek és álarcok forgataga,

³⁵ Mona Ozouf: *Thermidor, ou le travail de l'oubli*, In. *L'école de la France: Essais sur la Révolution, l'utopie, et l'enseignement*, Gallimard, Paris, 1984. 91–108.

³⁶ Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*, Kossuth, Budapest, év nélkül, 11. Lehetséges, hogy Marx ext Heinere támaszkodva bontotta ki.

³⁷ Bob Jessop: *The Political Scene and the Politics of Representation: Periodising Class Struggle and the State in the Eighteenth Brumaire*, In. *Marx's Eighteenth*

az újramegjelenés fenomenológiája, a valamikori létezett példaképhez való bohózszerű igazodás képe. Így formálódik egy az 1848-as forradalom anyagán kiélezett ironia, amely megannyi *kritikai* jellel látja el a múlthoz való viszonyulást: mindközönségesen szó esik arról, hogy a „a holt nemzedékek hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára”, vagy arról, hogy „1848-1851-ben csak a régi forradalom kísértete járkált”,³⁸ a franciákat azért kárhoztatja a szerző, mert „nem tudnak szabadulni Napóleon emlékeitől”, vagy „mert nem vetkőztek le minden babonás hiedelmet a múlttól”, vagy arról szól, hogy a forradalom szereplői egy „elhalt korszakba visszahelyezve találják magukat”. Egyszerűen, félreérthetetlen módon egy kritikai magatartás bontakozik ki itt, amely a modern polgárság *emlékezet*politikáját, és a múlt-hoz fűződő viszonyulást, a múltból táplálkozó mimézist sújtja.

Nem szükséges itt boncolgatni Marx és az alkotmányos monarchiát szorgalmazó Hegel viszonylatát, nem fogunk kitérni a korai Marx erőteljes bírálatára, amely az állam- és jogfilozófus Hegelt illette – aki esetében, dacára a francia forradalom világtörténelmi szerepének kitartó és következetes érvényesítésének, kétséges marad ezen forradalom beillesztése a politikai dinamikába. Csak az emlékezés filozófiájának aspektusai iránt érdeklődünk. És megfigyelhetjük azokat a vonatkozásokat amelyek a marxi érvelésben Hegelhez vezetnek vissza bennünket. Mindenekelőtt látnunk kell, hogy Marx *A szellem fenomenológiája* írójához hasonlóan a *kezdet*től foglalkozik: egészen pontosan a polgári társadalom kezdete kapcsán fejt ki nyomatékos gondolatokat. Egyszersmind szemügyre kell vennünk a tényt, hogy szétválasztódik a társadalom létrejöttét biztosító kezdet és az immáron normalizált polgári társadalom: amúgy ezen diakronikus mozzanat is tetten érhető a marxi gondolkodás egyéb meneteiben, például a tőke elsődleges akkumulációja vonatkozásában. Ezzel magyarázható az a kitétel, hogy „Habakukot kiszorítja Locke”. A polgári társadalom, amelynek kegyetlenségeit, hadd tegyük hozzá, Hegel is meggyőzően ábrázolta,³⁹ keresi a heroikus mintákat a múltban, ám amikor szilárdságra tesz szert, azaz amikor biztosnak tűnik, hogy akadály-

Brumaire: (Post)modern Interpretations, ed. by Mark Cowling and James Martin, Pluto Press, London, 179-195.

³⁸ Érdemes megfigyelni, hogy egy olyan figyelmes megfigyelő, mint Tocqueville is 1848-ban az emlékezet nyomatékát észlelte, „A forradalmárok megpróbálták 1793 lázas szavaiba foglalni a kor langyos szenvedélyét... Az első forradalom hőseinek mindenkiben eleven volt az emlékezete, mindenki ismerte tetteiket... Mindenem, amit aznap láttam, ott volt ezeknek az emlékképeknek a lenyomata. Sőt, állandóan olyan érzésem volt, mintha nem is annyira folytatni akarták volna a francia forradalmat, mint inkább még egyszer előadni”, Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*, Európa, Budapest, 2011. 115. 85.

³⁹ Frank Ruda, *Hegels Pöbel, Eine Untersuchung Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Konstanz University Press, Konstanz, 2011.

talánul reprodukálhatja magát, úgy a deheroizált fázisba lép át. A hősiességet felidéző „halottidézés” a kezdetteremtéshez szükségeltetik, utána a polgári társadalom megtalálja szószólóit-képviselőit a „Sayekben” vagy a „Guizokban”, azaz a deheroizált írókban-politikusokban. És azt is rögzítsük, hogy ehelyütt is *felidézésről* van szó, mint Kant-Hegel esetében. Az ismétlést azonban körbefogják a bohózat jelentései, és a történelem dinamikáját egyfajta tragédia-bohózat-modell keretezi be: a tragédia/komédia párosa, a komédiásként fellépő világtörténelmi személyek, és politikai rendek egyébként is szerves részei Marx egyéb érveléseinek is.⁴⁰

Nyilván nem nehéz rátalálni azon gondolkodó *prospektív* jellegű megnyilatkozásaira, aki egy új történelem kezdetét vetíti ki. Ugyanezen szerző, akinek művei amúgy is bővelkednek bibliai metaforákkal, még a messianisztikus beállítottságnak is hangot ad – ami, kétségkívül, jelentékeny elmozdulás Hegelhez képest. Egy beszédében, például, arról szól, hogy titokzatos vörös keresztt jelöli az európai házakat: maga a történelem osztja az igazságot és a proletariátus végrehajtja majd az ítéletet.⁴¹ Aztán ott vannak a robusztus előlegezések, amelyek a múlttal való radikális és kérlelhetetlen szakítást sugallják, méghozzá az élet minden területén,⁴² vagy amelyek egy olyan mozgalmi fellépést szorgalmaznak, amely e szakítást processzuális módon megvalósítja.⁴³ Marx egy helyen idézi is a régi fordulatot: semmi vagyok és mindennek kellene lennem, ami a dichotómikusan kiélezett lehetőségteret testesíti meg.⁴⁴ Hogy a forradalom a történelem mozgató ereje,⁴⁵ ezt a gondolatot akár még Hegelből is eredeztethetjük, (noha itt is, mint egyebütt, tehát mindig, szem előtt tartjuk, hogy Marx gondolkodási útirányát a minden létező kompromisszum nélküli bírálata ösztönözte). Nem érthetjük félre az olyan kitételeket, mint a „rég szenny”, vagy, hogy a „XIX. század forradalma nem merítheti poézisét a múltból, hanem csakis jövőből”, vagy „a XIX. század forradalmának a halottakra kell hagynia halottaik eltemetését, hogy a saját tartalmához elérkezzék”.⁴⁶ De akadnak más jellegű megfogalmazások is az említett *prospektív* kivetítésekhez képest Marx esetében: amikor, mondjuk,

⁴⁰ A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, In. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1. kötet, Budapest, 1957. 381.

⁴¹ David Riazanov: *Karl Marx, homme, penseur et révolutionnaire*, Anthropos, Paris, 1968. 50. Idézi, Michel Henry: *Marx, Une philosophie de la réalité, I*, Éditions Gallimard, Paris, 1976. 213.

⁴² Kommunistisches Manifest, *MEW*, 4, Dietz, Berlin, 1958. 485.

⁴³ *Deutsche Ideologie*, *MEW*, 3, *ibid.* 35

⁴⁴ *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, *ibid.*, 388.

⁴⁵ *Deutsche Ideologie*, *Ibid.*, 38.

⁴⁶ *Louis Bonaparte*, *ibid.* 13.

arról olvasunk egyik írásában, hogy az esetleges emancipáció nem lesz más, mint egy régóta projektált, szövögetett álom majdani megvalósulása, akkor a jelen és a múlt sajátos szövetségre lépnek egymással, és a retroaktív látásmódból kihüvelyezhető a prospekció előremozgása is.

Az utóbbi, valójában kielélt fogalmi artikuláció híján levő, állítás sokféleképpen tolmácsolható. Lehet olvasni egy reflektálatlan teleológia kifejeződéseként, miszerint egy már eredendően létező célirányosság tör itt utat magának. Ez azonban ellentmondana a marxi történelem fogalomnak, a történelem kritikai fogalmának. Aztán lehet olymód is értelmezni, hogy egy a jövőben megvalósuló emancipáció nem lesz egyéb, mint a múltban *akadályozott-megakasztott* lehetőségek végre-valahára megvalósuló kiengedése-kibontása – de az említett teleológia nélkül.

Bizonytalanság okán rekonstrukcióra kényszerülünk. Az bizonyos, hogy azon marxi programatikus-metahistorikus állítás, hogy az „emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem magunkválasztotta ... körülmények között”, figyelmeztető jellegű, miszerint a jövő felé mutató mozgásrendnek egy létező kötelékből, determináló erejű közvetítettségéből kell előlépnie. Hovatovább, a jelenmúlt, a jelennek a múlt által közvetített „körülményegyüttese” azt jelenti, hogy a múlt kihívó erejű a jelen perspektívájában, azaz a múlt értelmezése mindig számadásra készíti a jelen szereplőit. A múlt semlegességének *hiánya*, a múlt nem-neutralitása beíródik a jelen szövegeibe, szövegtermelésébe. Vagyis: hogy a múltba merítkező tapasztalatokat, a múlt felidézését lidércnyomás terheli, ez a leírás nem azt jelenti, hogy elszakadnak a kapcsok a múlt és a jelen/jövő között. Ellenkezőleg, ehelyütt is végig kell gondolnunk az ismétlés és a kezdet viszonylatát, mint azt, ahogy Hegel kapcsán már szóba hoztuk. A jövőre utaló emlékezetnek, Marx táblájában, érzékenységet kellene tanúsítania a múlt töréspontjaira, a diszkontinuitásokra, ami formatív erővel bír a történelem dinamizálásában. Hogy a forradalom, mint irrupció, ebben kivételes szerepet játszik, ez egy percre sem kétséges, láttuk ezt már Hegel kapcsán is, noha más kontextusban Marxhoz képest. Világtörténelmi jelentése nem abban merül ki, hogy egy újabb kronológia szekvencia létrehozását jelenti, nem pusztán hozzáadás az előzőleg már létező kronológiai egységekhez, hanem értelmezési csomópont, amely felől újraíródik a múlt és a jelen relációja. A forradalom ebben az értelemben lehet a valamikori lehetőségeket újra felidéző kezdetre vonatkozó emlékezés, azaz megismétlés. Nem azért tekintünk itt hátra, hogy a múlt és a jelen összefüggésrendszerében a folyamatosság uralmát hitelesítsük, hanem, hogy emlékezzünk a múltban már felszínre kerülő emancipációs küzdelmekre. Ez a forradalom filozófiai, egyúttal anamnetikai értelme.

Hogy egy majdani emancipáció beállta egy régi álom megvalósulása lesz (feljebb már idéztük a marxi megállapítást), ezt az állítást *deteleologizált* kontextusba kell helyezni: a jövőre utaló emlékezés nem egy örökkön-örökké létező célirányosságba beállított lehetőség jelenlétbe hozását jelenti. Mindez nem enged semmilyen tudás alapján levezetett dedukciót, azaz a jövőre utaló emlékezés nem teszi lehetővé, hogy a megszerzett tudás alapján következtessünk egy majdan megvalósuló lehetőségre. Ez a filozófia még mindig létező *anamnetikus-platóni-spekulatív* dimenziója: emlékezni arra, amit *nem* tudunk, amit *nem* lehet tudni, emlékezni arra, amit a tudás *nem* képes megragadni, ami *nem* belátható-artikulálható a tudás felől.⁴⁷

És a jövőre utaló emlékezés azt jelenti, hogy a múlt lehetőségeire való emlékezés nyitottá teszi a jelent, így állítódik bele az emlékezés a jövő perspektívájába. A forradalom időtudatához hozzátartozik a múlttól a jelen felé tartó mozgás: minden bizonnyal adódtak olyan gondolkodók, mint Walter Benjamin, akik Marxhoz képest sokkalta erőteljesebben és explicitebb módon fogalmazták meg a múltban ki-nem aknázott lehetőségek temporális vonatkozásait, vagy a diszkontinuitások ismétlését, mint történelmi horizontot. De Marx érveléseiben is, aki a forradalom már korábban kifejtett filozófiai fogalmának örököse, ott munkál a jövőre utaló emlékezés. A forradalom anamnetikus munkájában, az anamnézis újraidőszerűsítésében paradigmaticus módon nyilatkozik meg a jövőre vonatkozó emlékezés.

* * *

A jövőre utaló emlékezés *polemikus jellegű* az emlékezeti pozitívizmussal szemben. Bírálja a historizáló muzealizációt, mint a felejtés és az emlékezés fonák, „önelégült” praxisát. Konzervatív jellegű, de csak abban az értelemben, hogy őrzi a meg nem valósult lehetőséget. „Az elnyomott múltért” való küzdelem ebben az értelemben érthető. A jövőre vonatkozó emlékezés magára veszi az anamnézis és az amnézia, az emlékezés és a felejtés bonyolult viszonylatrendszerére utaló reflexiót. Emlékeztet meghatározott lehetőségekre, pontosabban az emlékezés révén kívánja visszatéríteni az életbe azt, amit amnézia övez. Éppen ezért veti el az írásunk elején felvetett, a muzealizációban rekedt, emlékezés transzcendencialles formáit.

⁴⁷ Frank Ruda: Conditioning Communism: Badiou, Plato and Philosophy as Meta-Critical Anamnesis, In: *Badiou and the Political Condition*, Edited by Marios Constantinou, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014. 70.

Alain Badiou-Maria: Zakogianni *Entretien Platonicien*, Lignes, Paris, 2015.

AZ EMLÉKEZÉS FICHTE TRANSZCENDENTÁLIS FILOZÓFIÁJÁBAN

HANKOVSKY TAMÁS

1. FICHTE EMLÉKEZÉSFILÓZÓFIÁJÁNAK ELŐZMÉNYEI

1.1. A STATIKUS EMLÉKEZET ÉS A DINAMIKUS EMLÉKEZÉS

A 18–19. század fordulóján jelentős változásoknak lehetünk tanúi az emlékezet, illetve az emlékezés filozófiájában. „Meghaladtát és elavulttá válnak az emlékezet azon metaforái és modelljei, amelyek az antikvitástól egészen Locke-ig meghatározóak voltak. Erre a sorsra jutnak a raktár és a tárhely hagyományos képei, sőt, a viasztábla-metafora is. A térbeliség képzetére támaszkodó alapvető modellt, vele a képekbe kódolás, illetve a képek révén való megőrzés statikáját háttérbe szorítja az emlékezetnek az időviszonyok felől való megközelítése és dinamizálása.”¹

E változásoknak természetesen megvoltak a maguk előzményei. A német nyelvterületen például nagy szerepe volt Christian Wolffnak, aki a 18. század első felében megkülönböztette egymástól az emlékezést (*Erinnerung*) és az emlékezetet (*Gedächtnis*). Emlékezésről akkor beszélt, ha a képzelőerő egy produktumához, vagyis egy nem aktuális tárgy képzetéhez az a tudat társul, hogy e képzet nem új, hanem egy korábbiak az ismétlődése. Emlékezetnek viszont ennek az ismétlődésnek a tudatát nevezte. Az emlékezet tehát nem azzal járul hozzá az emlékezéshez, hogy képzetek formájában tartalmat szolgáltat a tudat számára, mert ez a képzelőerő dolga, hanem pusztán azzal, hogy jelzi, ha egy képzet nem először fordul elő a tudatban.² Így az emlékezés már Wolffnál is dinamikus karakterre tett szert, hiszen az emlékezet által visszatérőként felismert képzetek nem készen tárolt képek, hanem a képzelőerő konstruktívítása révén az adott pillanatban jönnek létre. A tekintélyes Wolff e belátásai ellenére a 18. században a filozófusok még újra meg újra

¹ Günter Oesterle: *Erinnerung in der Romantik*. In: Günter Oesterle (szerk.): *Erinnern und Vergessen in der Europäischen Romantik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001. 7–23; 7.

² Vö. Regina Freudenfeld: *Gedächtnis-Zeichen. Mnemologie in der deutschen und französischen Aufklärung*. Tübingen, Narr, 1996. 36.

benyomások vagy képzetek megőrzésének képességeként vagy egyenesen helyeként írják le az emlékezetet.³

1.2. PLATNER ELMÉLETE AZ EMLÉKEZÉSRŐL

Így járt el Ernst Platner is, aki az először 1776-ban megjelent *Filozófiai aforizmák* című könyvében hosszasan értekezett arról, hogy képzeink olyan hatásokat váltanak ki bennünk, amelyek hosszú távon megmaradnak, és odáig ment, hogy azt állította, az „agyban ideák képei (*Ideenbilder*) őrződnek meg”.⁴ Ennek a műnek az 1793-ban megjelent, teljesen átdolgozott negyedik kiadása képezte az alapszövegét Fichte *Logika és metafizika* kurzusának, amelyet 1794-től rendszeresen megtartott Jénában.⁵ Későbbi pályáját is tekintetbe véve összesen 11 alkalommal (utoljára 1812-ben) kommentálta Platner *Aforizmáinak* ezt a kiadását.⁶ Az előadásokhoz készült vázlatai és az elhangzottak hallgatói lejegyzései alapján megállapítható, hogy az emlékezet platneri filozófiája fellett gyakorolt kritikája olyan alternatív emlékezőkoncepcióból fakadt, amely – mivel a tudománytan alapvető belátásaira támaszkodott – a kezdet kezdetétől gyakorlatilag változatlan maradt, így amikor a kései filozófiájához tartozó *A tudat tényei* (1810) című művében Fichte önálló fejezetet szentelt az emlékezőtehetség magyarázatának, a *Platner-előadások* során már alaposan kidolgozott elméletet fejthetett ki.

Fichte számára már csak azért is fontos téma volt az emlékezőtehetség, mert „a tudat szükségszerű és elválaszthatatlan alkotórésze, [... amelyet éppen ezért] a tudománytanban az egész tudattal együtt meg kell alapozni.”⁷ A

³ Vö. Frank Grunert: Die Marginalisierung des Gedächtnisses und die Kreativität der Erinnerung. Zur Gedächtnistheorie der deutschen Aufklärungsphilosophie. In: Günter Oesterle (Szerk.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 29–52; 45–51.

⁴ Ernst Platner: *Philosophische Aphorismen. Nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Leipzig, Schwickert, 1776. 77.

⁵ Fichtét az összkiadás (GA) alapján, saját fordításomban idézem, de lehetőség szerint a másik kanonikus kiadás (SW) és a magyar kiadás adatait is megadom.

GA: Reinhard Lauth et al (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962–2010.

SW: Immanuel Hermann Fichte (Szerk.): *Fichtes Werke*. Berlin, de Gruyter. 1971.

⁶ Vö. A Fichte-összkiadás szerkesztőjének Bevezetőjét: Ernst Platner: *Philosophische Aphorismen. Nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil*. Leipzig, Schwickert, 1793. In: GA II, 4 Supplement. V–VI.

⁷ Fichte: *Die Thatfachen des Bewusstseyns*. GA II, 12, 19–136; 50, SW II, 541–691; 579. Az emlékezet teoretikus fontossága nyilvánul meg abban, hogy még ha csak röviden és meglehetősen kidolgozatlanul is, de Fichte már a *Grundriss*-ben (1795) is tárgyalta.

tudománytan ugyanis azzal az igénnyel lép fel, hogy pontosan és hiánytalanul ábrázolja a tudat alapstruktúráját, és belőle kiindulva mindent megmagyarázzon, ami csak előfordulhat a tudatban. „Ha csak egy pont is volna, ahol nem felel meg a valóságos tudatnak, az perdöntő bizonyítéka volna annak, hogy levezetései helytelenek.”⁸ Mivel tehát a tudománytant akár egyetlen tény is megcáfolhatja, Fichte számára alapvető fontosságú volt annak megállapítása, hogy miben áll az emlékezet, illetve az emlékezés, melyik az a tény, amelyet a tudománytan alapelveiből levezetve meg kell magyaráznia. Szerinte „Platner ténynek tekinti, hogy képzeteket tárolunk”,⁹ e tény magyarázatául pedig azt a hipotézist állítja fel, hogy minden képzetalkotás nyomán „ideák képei maradnak vissza” bennünk.¹⁰ Platner korábban valóban ezzel a magyarázattal kísérletezett, de az *Aforizmák* Fichte által kommentált kiadásban már némileg dinamikusabb modellt képviselt.¹¹ Eszerint egyrészt a léleknek azok a szervei, amelyek képzetalkotáskor mozgásba jönnek, másrészt maga a képzet kialakítása közben, és ez lehetővé teszi, hogy később ismét végrehajtsa azt az aktust, amelyet korábban egy adott képzet létrehozása során elsajátított, és ezáltal ismét létrehozza ezt a képzetet.¹² Ily módon Platner továbbra is valamiféle megőrződésről beszélt, de már nem a képzetek, hanem azok nyomainak megőrzéséről, amelyek ráadásul immár nem térbeliek, hanem egy jártasságban öltének testet.

Fichte azonban Platner módosított elméletet sem elfogadhatja el. Mindenekelőtt azért nem, mert a tudat tényeit nem vezetheti vissza a szubsztanciális lélek vagy az agy működésére, hiszen a tudománytan princípiuma, az én, nem

Fichte: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*. GA I,3,136–208; 208, SW I,329–411; 410–411.

⁸ Fichte: *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. GA I,7,183–268; 246, SW II,323–420; 394.

⁹ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie*. Nach Plattners Philosoph.Aphorismen 1ter Theil 1793. Im Sommerhj. 1797. Jena. Nachschrift Krause. GA IV,1,173–450; 234. Vö. „Korábbi képzetek [...] jöllehet kevésbé élénken, ismét meg szoktak elevenedni a fantáziában: következésképen valahol és valamilyen módon meg kell tudni őrizni őket. A képzetek megőrzésének ez a képessége [...] az emlékezet.” (Platner: *Philosophische Aphorismen*. GA II,4S,65)

¹⁰ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV,1,234.

¹¹ Platner mintha csak korábbi gondolataitól akarna elhatárolódni, amikor már a mű elején ügyetlennek nyilvánítja az idea képe (*Ideenbild*) vagy materiális idea (*materielle Idee*) kifejezéseket, és a belső hatás vagy belső lenyomat (*innere Eindruck*) kifejezést részesíti előnyben velük szemben. Platner: *Philosophische Aphorismen*. GA II,4S, 32.

¹² Platner: *Philosophische Aphorismen*. GA II,4S,65–69.

valamiféle gondolkodó dolog, hanem tiszta cselekvés: tettcselekvés. Ezen kívül azért sem, mert a fichtei transzcendentális filozófia legfőbb tétele szerint „minden tudat csak öntudat”,¹³ és a közönséges tudat bármely tényének teljes magyarázata annak kimutatásával végezhető csak el, hogy az adott tudat „önmagunk tudatából következik, és hogy hogyan következik belőle.”¹⁴ A magyarázatnak persze nem kell mindig egészen az öntudatig visszanyúlnia, hanem – mivel az öntudat egyik lehetségségi feltétele a tudat egysége – a filozófus annak kimutatásával is beérheti, hogy a megmagyarázandó nélkül a tudat egysége nem volna lehetséges. A képzeteknek vagy nyomaiknak a lélekben való tárolásáról nem lehet kimutatni, hogy ilyen lehetségségi feltételek volnának. Fichte szerint azért nem, mert az, hogy ilyen tárolás történne, egyáltalán nem tény, hanem csak egy hamis hipotézis, amelyet Platner annak érdekében fogadott el, hogy megmagyarázhassa azt, ami *valóban* tény, nevezetesen, hogy bizonyos képzetekkel együtt jár az a tudat, hogy nem először találkozunk velük.¹⁵

2. AZ IDŐ

Fichténél az énnak szigorúan véve se múltja, se jövője nincs, hiszen „létezésünk bármely pillanatában csak ennek a pillanatnak vagyunk tudatában”.¹⁶ Azért beszélhetünk mégis emlékezésről, mert az aktuális képzetünknek olykor az is része, hogy ez a képzet már korábban is a sajátunk volt. Ha tehát meg akarjuk érteni az emlékezést, akkor mindenekelőtt azt kell tisztázni, hogy mit jelent ez a „korábban”, vagy egyáltalán „hogyan jön létre számunkra az idősor?”¹⁷ Természetesen az időre is igaz, hogy transzcendentális filozófiai

¹³ Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*, 1798/99. Nachschrift Krause. GA IV, 3, 323–524; 481. Magyarul lásd: Fichte: *Tudománytan nova methodo*. (Ford. Weiss János) Pécs, Jelenkor, 2002. 161.

¹⁴ Uo. Vö. Ives Radrizzani: Einige Bemerkungen zu Fichtes Geschichtsphilosophie. In: Martin Götze – Christian Lotz – Konstantin Pollok – Dorothea Wildenburg (szerk.): *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation. Festschrift für Albert Mues zum 60. Geburtstag*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998. 91–100; 91.

¹⁵ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV, 1, 235. Vö. Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen“*. Vorlesungen über Logik und Metaphysik. GA II, 4, 37–368; 101.

¹⁶ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV, 1, 234. Vö. Fichte: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*. GA I, 3, 207, SW I, 409.

¹⁷ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA VI, 1, 235. Az időt Fichte is a sokféleség formájának tekinti, de ezt a formát Kanttal ellentétben nemcsak jellemezni, vagyis metafizikai és transzcendentális módon taglalni kívánja, hanem a priori módon dedukálni is. Vö. Fichte: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*. GA I, 3, 208, SW I, 411.

magyarázata annak kimutatásában áll, hogy „önmagunk tudatából következik, és hogy hogyan következik belőle.” Azt kell belátni, hogy ha van öntudat – ami kétségtelen –, akkor léteznie kell az időnek is. Ezt az összefüggést a maga szükségyszerűségében úgy ragadjuk meg, ha megértjük, hogy az idő azért az öntudat egyik lehetőségi feltétele, mert nélküle nem létezhetne a tudat egysége. A részletes bizonyítást Fichte több művében, köztük a *Platner-előadásokban* és *A tudat tényeiben* is elvégzi.¹⁸ A különböző variációkban előadott gondolatmenet vázát legegyszerűbben két lépésben adhatjuk vissza, amelyek az idő két különböző aspektusát teszik érthetővé.

2.1. AZ IDŐ MINT EGYMÁSTÓL ELKÜLÖNÜLT PILLANATOK ÖSSZESSÉGE

Induljunk ki a tudatnak abból a tényéből, hogy létezik számomra sokféleség, például hogy egymástól különböző dolgoknak vagyok a tudatában, és úgy jelenek meg magam számára az öntudatban, mint akinek különböző képzetei vannak.¹⁹ Csakhogy bármely *A* és *B* dolog vagy a nekik megfelelő *A* és *B* képzet nemcsak hogy különböznek, hanem egyenesen ellent is mondanak egymásnak, hiszen *A* egyszersmind nem-*B* is.²⁰ Ebből az is következik, hogy az az állapotom, hogy *A*-t gondolom, nem fér össze azzal, hogy *B*-t gondoljam.²¹ Úgy tűnik tehát, hogy a tudatban nem lehet sokféleség. Mivel azonban mégis van, bizonyos, hogy ezek az ellentétes tudatállapotok valahogyan összeegyeztethetők. Az ilyen esetekben Fichte rendszerint egy közvetítő tag felvételével teremt szintézist. Így jár el most is. Azt állítja, hogy ez a tudatban

¹⁸ Fichte: *Die Thatsachen des Bewusstseyns*. GA II,12,43–48, SW II,570–577, Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,101–102. Vö. pl. Fichte: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*. GA I,3,203–208, SW I,405–411, Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. GA IV,3,427–434. Magyarul lásd: Fichte: *Tudománytan nova methodo*. 109–115.

¹⁹ Dorothea Wildenburg még messzebbre vezeti vissza az időt és az emlékezést, amennyiben azt is figyelembe veszi, hogy különböző a képzetek nem egyszerűen csak bennünk vannak, hanem akaratumk gátoltsága miatt keletkeznek. Vö. Dorothea Wildenburg: 'Ist das immer so, dass er am anderen Tage seinen vorigen vergessen hat?'. *Erinnern und Vergessen in Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins*. In: Christian Lotz – Walther Christoph Zimmerli – Thomas R. Wolf (szerk.): *Erinnerung. Philosophische Positionen und Perspektiven*. München, Fink, 2004. 97–118; 102–106.

²⁰ Ez nem jelenti azt, hogy *A* semmi más nem volna, mint nem-*B*. Hiszen „mindent úgy gondolunk el, mint ami bizonyos szempontból megegyezik a megelőzővel, bizonyos szempontból különbözik tőle.” (Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV,1,236)

²¹ Az egyikben ugyanis bizonyos értelemben magam is *A*, a másikban viszont *B* vagyok. Vö. a 26. lábjegyzetben szereplő idézetet.

fellépő ellentmondás csak az idő bevezetésével oldható fel, ami egyszersmind az idő dedukcióját is jelenti.

Felmerülhet azonban a kérdés, miért pont az idő lenne az, ami itt szintézist teremt. Az ellentmondás elvének arisztotelészi megfogalmazása, amely kizárja, hogy egy bizonyos predikátum „*ugyanazon vonatkozásban*”²² illesse meg egy alanyt, mint a tagadása, a konkrét esetre nézve csak annyit követel meg, hogy *valamilyen* vonatkozásban különbözzön az az énem, amely a *B*-t és az, amely az *A*-t (vagyis a nem-*B*-t) gondolja, azt azonban nem követeli meg, hogy éppen az idő vonatkozásában különbözzenek. Erre az ellenvetésre Fichte azt válaszolná, hogy ő az időn egyelőre nem is ért más, mint éppen *azt* a vonatkozást, amelyben a tudat két ellentétes állapota különbözik, és fel-szólítana minket, hogy saját időfogalmunkban is fedezzük fel ezt az aspektust. Mindenesetre az idő így levezetett fogalma segítségével az iménti ellentmondás könnyen feloldható. Azt, hogy a tudat két állapota nem fér össze egymással, most már úgy is megfogalmazhatjuk, hogy *amikor* az egyik állapot áll fenn, a másik nem áll fenn. Az egymást kizáró *A* és *B* képzeteknek *máskor* kell jelen lennie a tudatomban, és a nekik megfelelő *A*, illetve *B* tárgynak *máskor* kell megjelennie a számomra. Így elhárult a veszély, amely az imént még tudat egységét, közvetve pedig az öntudatot fenyegette.

2.2. AZ IDŐ MINT EGYIRÁNYÚ FOLYTONOSSÁG

Az idő dedukciójának azonban ezzel még nem értünk a végére, mert még nem minden aspektusában vezettük le, sőt, éppen az van még hátra, amire az emlékezés magyarázatának leginkább szüksége van. Az emlékezésnek ugyanis mindig valami „korábbi”-val van dolga, az eddig levezetett időben viszont

²² Aristoteles: *Metafizika*. (Ford. Halasy-Nagy József) Budapest, MTA, 1936. Reprint: Budapest, Hatágú Síp Alapítvány, 1992. 101. (1005b) Arisztotelésznél az elv megfogalmazásában már eleve szerepel az idő: „*egyszerre és ugyanazon vonatkozásban*”. Fichte szempontjából azonban, aki a kanti szemléleti formákat és az arisztotelészi kategóriákat is le kívánja vezetni, világos, hogy az idő csak egyike a *vonatkozásoknak*, amelyet nem is kellett volna külön kiemelni, hanem azok közé a határozmányok közé is sorolható lett volna, amelyekről Arisztotelész az ellentmondás elvének közébekezelésében beszél: „s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt”. Fichte ugyanis az ellentmondás elvét *A teljes tudománytan alapja* második paragrafusában annak legáltalánosabb formájában („ $\square A \text{ nem} = A$ ”) vezette le (Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I, 2, 255–282; 267, SW I, 91–123; 105. Magyarul lásd: *A teljes tudománytan alapja*. 1–3. §. (ford. Hankovszky Tamás) In *Magyar Filozófiai Szemle* 55 (2011) 3. 9–30). Ehhez az absztrakt formulához képest az időbeni megkülönböztetés egyfajta konkretizáció csak, amely csak az empirikus tudat tényeinek megmagyarázása kedvéért fontos, és csak ezekre való tekintettel tárgyalható: nem tartozik a tiszta logikához.

egyelőre csak a „máskor” értelmezhető, hiszen eddigi eredményünk éppen annyira engedné meg azt, hogy *A* legyen korábban, mint azt, hogy *B*.²³ A tudat egységének megőrzéséhez – azzal a fenyegetéssel szemben, amely *A* és *B* különbségéből fakadt – csak annyi kellett, hogy ne egyszerre, hanem máskor legyenek jelen számunkra, így egyelőre nem is tarthatjuk többnek az időt, mint ami ezt az elkülönítést garantálja. Ennek megfelelően az az idő, amelybe az eddigi dedukció szerint a tudat, a képzetek és ezek tárgyai belekerültek, olyan diszkrét pillanatok sokaságából áll, amelyek tartalmuk révén nemcsak hogy különbözőek, hanem ellentétesek is egymással.²⁴ Ahhoz, hogy az időt a maga teljességében levezessük, ezeket az egymástól elszakított és idegen pontokat egyetlen *folytonos* vonallá kell összefűzni, mégpedig úgy, hogy az így keletkező idősornak *iránya* is legyen, és értelmezhető legyen benne a „korábban” és a „később”.

2.2.1. Az idő folytonossága. A dedukció az idő még hiányzó aspektusa vonatkozásában is abban áll, hogy kimutatjuk, szükség van rá ahhoz, hogy az öntudat lehetséges legyen. Ennek érdekében először meg kell mutatni, hogy az öntudatot lehetetlenné tenné valami, ha az idő csak annyi volna, amennyit eddig levezettünk belőle. Az öntudatra leselkedő veszélyt olyan pontosan kell körülírni, hogy egyszersmind az is kiderüljön, éppen az idő még hiányzó aspektusára van szükség ahhoz, hogy elháruljon.²⁵ Az öntudat az eddigi dedukció alapján azért van veszélyben, mert az az idő (az időnek az az aspektusa), amelybe a tudat belekerült, magát a tudatot is egymással ellentétes időszeletekre szakította: *A* tudata *máskor* van, mint *B* tudata. Az egyik *A*-val együtt az *A*-hoz tartozó pillanatban van, a másik *B*-vel együtt a *B*-hez tartozó pillanatban. Ha se ezeknek a pillanatoknak, se *A*-nak és *B*-nek nincs közös

²³ Azt is mondhatnánk, hogy az időben megkülönböztetett *A* és *B* tudatállapotoknak vagy képzeteknek nemcsak *egymás után* kell állniuk, ahol közömbös, melyik az első közülük, hanem *egyiknek a másik után* kell kerülnie, ahol az *egyik* nem cserélhető fel a *másikra*. Itt válik egyébként világossá Fichtének az az állítása, hogy a tárgyak idealitását nem az idő idealitásából kell elvezetni, mint Kant tette, hanem fordítva (Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I,2,335, SW I,186). Fichte szerint a tárgyak eleve számunkra vannak és ideálisak, és csak az elkülönítésükhöz kell az idő, amely így maga is számunkra van és ideális.

²⁴ Vö. Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV,1,235.

²⁵ Mi legalábbis most így járunk el, amikor tudjuk, hogy az emlékezés filozófiájának kidolgozása érdekében hova kell kilyukadnunk. A dedukció igazi logikája viszont – amikor a transzcendentális filozófia rendszerét önmagáért hozzuk létre – nem az, hogy reflektálunk arra, hogy az időfogalmunk többet tartalmaz, mint amennyit eddig levezettünk, és megpróbáljuk a még hiányzó mozzanatot is levezetni, hanem az, hogy a tudat és az öntudat lehetségi feltételeinek szisztematikus számbavétele közben rábukkanunk valamire, amiről felismerjük, hogy köznapi fogalmaink szerint az időhöz tartozik.

mozzanata, akkor *A* tudatának és *B* tudatának sincsen.²⁶ A tudatot tehát annak az árán óvtuk meg a belső ellentmondástól, amelyet az általa felfogott *A* és *B* ellentmondása helyezett volna belé, hogy egymásnak ellentmondó két tudattá bontottuk. Ám a tudatnak nemcsak abban az értelemben kell egységesnek lennie, hogy nincs benne ellentmondás, hanem abban az értelemben is, hogy önmagával azonos és egyetlen. Hogy az lehessen, sem az *A* és a *B* dolog képzetei, sem a hozzájuk tartozó pillanatok nem állhatnak olyan élesen szembe egymással, mint ahogyan eddig tűnt.

Annak belátása érdekében, hogy valóban nem is állnak, elég reflektálnunk arra a tényre, hogy amikor *A*-t nem-*B*-ként határoztuk meg, és ezzel szembeállítottuk *B*-vel, egyben *kapcsolatba is hoztuk* vele. Mivel minden meghatározás negáció, *A*-t önmagában véve nem lehet megragadni. Ahhoz, hogy meghatározott képzetet alkothassak róla, szükségem van valamilyen *B*-re is. Más szóval *A*-ról csak azért van fogalmam, a róla alkotott fogalmam csak azért nem üres, mert tudom róla, hogy nem *B*. Tehát *A* tudata nem lehet valóságos anélkül, hogy összekapcsolódna *B* tudatával, vagyis anélkül, hogy a tudat egységes lenne. Ha létezik *A meghatározott* tudata – ami kétségtelen –, akkor léteznie kell az egységes tudatnak is, legalábbis *abban az értelemben*, hogy a tudat egyes állapotai egymáshoz kapcsolódnak, mivel az egyik meghatározza a másikat. Ennek viszont az a feltétele, hogy az idő, amelyet eddig csak a tudat széttagolójaként ismertünk, egyszersmind a tudatállapotok összekapcsolója is legyen, vagyis benne a pillanatok egyetlen időfolyammá álljanak össze. „Csak ezáltal jön létre az állapotai minden változása közben is egy és ugyanazon én tudata.”²⁷

2.2.2. Az idő iránya. Az így dedukált folytonos sornak iránya is van, amelyet nem kell már külön levezetnünk, hanem egyszerűen csak észrevennünk. Mivel *B* meghatározza *A*-t, hiszen *A* nem más, mint nem-*B*, *B* tudatának meg kell előznie *A* tudatát. Hiszen ha *B* nem lett volna számomra

²⁶ „Az idő fogalma a *diszkrét* módon egymáson kívül lévőkre épül. Ám azzal még nem jön létre sokféleség a számomra, hogy valami egvedit, majd egy másikat, majd még továbbiakat fogok fel, mert önmagam számára nem vagyok egy. Amikor *x*-et, *y*-t, *z*-t gondolom, előbb *x*, majd *y*, majd *z* vagyok. Ahogy *x*-ben, *y*-ban és *z*-ben nincs semmi közös, úgy *x*, *y* és *z* tudatában sincs.” (Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. GA IV,3,434. Magyarul lásd: Fichte: *Tudománytan nova methodo*. 115) Vö. Fichte: *Die Thatsachen des Bewusstseyns*. GA II,12,46, SW II,574.

²⁷ Fichte: *Die Thatsachen des Bewusstseyns*. GA II,12,47, SW II,575. Vö. „Az én azonos-sága. – Minden gondolkodásban ugyanaz vagyok. [...] Ez az azonos-ság csak akkor marad fenn, amennyiben az első gondolkodás meghatározza az utána következőt.” (Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,110) Részletesebben lásd: Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV,1,235.

korábban, mint *A*, nem használhatnám fel a meghatározásához.²⁸ Azt mondaná erre valaki, hogy *B* éppúgy meghatározható *A*-val, mint fordítva, vagyis hogy *A* és *B* kölcsönösen határozták meg egymást, így egyik sem korábbi a másiknál. Ez azonban csak logikailag igaz, de valóságos tudatban nem így van, mert benne a képzetek függőségi sorba rendeződnek.²⁹ És mivel az, hogy nem pusztán kizárják egymást, hanem a meghatározás révén össze is kapcsolódnak, az idő folytonosságának köszönhető, a függőség tényleges rendje egyszersmind időrend is.

Menjünk még egy lépéssel tovább! Ha *A*-t történetesen *B* révén ragadtam meg, és ezért *B*-t nem határozhatja meg *A*, akkor csak egy *B*-nél is korábbi *C* határozhatja meg. Ha ugyanis *B*-ről meghatározott fogalmam van – márpedig enélkül nem határozhatnám meg vele *A*-t –, továbbá ha *B* a függőségi rendje és az időrend miatt *eredetileg* nem lehet *számomra* nem-*A*, akkor csak nem-*C* lehet. Ahhoz tehát, hogy *A*-ról meghatározott fogalmam legyen, *korábban* már meghatározott fogalmamnak kellett lennie *B*-ről, ennek feltételeként pedig még *korábban* *C*-ről és így tovább.

²⁸ Ahhoz, hogy a jelenbeli *A* képzet meghatározható legyen a korábbi *B* által, és a neki megfelelő pillanatok, illetve tudatok összekapcsolódhassanak, *B*-t reprodukálni kell a jelenben. Kant *A tiszta ész kritikája* első kiadásában nem véletlenül hozta összefüggésbe a képzetek összekapcsolásához és a sokféleség tudatához tartozó egységes öntudathoz szükséges reprodukciót és rekogníciót az emlékezéssel, amikor arról beszélt, hogy a sokféleség szintézise során nem kapcsolhatnám össze „az egymás után elképzelt egységeket”, „ha mindig elfelejteném az előzőt”, miközben az aktuálishoz fordulok (Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János) Budapest, Atlantisz, 2004. 671 (A 102), vö. 672 (A 103)). Ennek ellenére ezen a ponton Fichte még nem beszél emlékezésről, jóllehet, mint látni fogjuk, az emlékezést ő is a tudat és a szubjektivitás transzcendentális elméletének keretében tárgyalja. Kant úttörő szerepéről az emlékezés idealista filozófiájának kialakulásában lásd: Angelica Nuzzo: *Forms of Memory in Classical German Philosophy*. In: Dmitri Nikulin (szerk.): *Memory. A History*. Oxford – New York, Oxford University Press, 2015. 184–209, különösen: 190–191.

²⁹ Vö. Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,104. Ezen a ponton is tetten érhető, hogy a tudománytan nem pusztán logika (mint Kant gondolta róla; vö. Immanuel Kant: *Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre*. In: *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften* XII. kötet. Berlin – Leipzig, de Gruyter, 1922. 370–371), hanem a tudat tényeinek transzcendentális magyarázata. A tudatban nem minden áll fenn ténylegesen, ami logikailag lehetséges. *A* és *B* például egy meghatározott függőségi viszonyban jelennek meg a tudatban. Vö. Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. IV,1,236.

3. AZ EMLÉKEZÉS

Levezettük tehát az időt és a „korábban”-t, amellyel az emlékezésnek dolga van. Erre a pontra érve Fichte több szövegében is megjegyzi: „ezekre a premisszákra épül az emlékezőtehetség elmélete”.³⁰ Az idő és az emlékezés szoros kapcsolatát az is jelzi, hogy *A tudat tényei* bevallottan azért elemzi egy függelékben az emlékezőtehetséget, hogy ezzel világítsa meg az idő dedukcióját.³¹ A következőkben először magam is úgy mutatom be az emlékezést, mint ami az idő fichtei fogalmára épül, vagyis mint amit az időnek az iménti dedukcióban feltárt szerkezete tesz *lehetségessé*. A magyarázat azonban csak azzal válik majd teljessé, ha magának az emlékezésnek a transzcendentális dedukcióját is elvégezzük. Ezért második lépésben azt is meg kell majd mutatni, hogy az emlékezés azért *valóságos*, mert az öntudat lehetőségi feltételei közé tartozik.

3.1. AZ EMLÉKEZÉS MECHANIZMUSA

Amikor emlékezünk, olyan (tudatos) képzeink vannak, amelyek már korábban is képzeink voltak. Mint láttuk, Fichte elveti azt a Platnernek tulajdonított elméletet, hogy ez azért lehetséges, mert e képzeteket valamilyen módon tároltuk, és az emlékezés aktusa e tárhelyről előhívva egyszerűen csak a tudatba emeli őket. Fichte szerint azt a képzetet, amelyre emlékezünk, az emlékezés pillanatában hozzuk létre. Álláspontja ennyiben megegyezik Wolfféval, akinél az emlékezés abban áll, hogy a képzelőerő egy éppen létrehozott termékéről egy erre hivatott képesség, az emlékezet révén felismerjük, hogy nem először hoztuk létre. Fichte elmélete szerint viszont nem egyszerűen *észrevesszük* az ismétlődést, hanem az aktuális képzetet, ha nem is feltétlenül tervszerűen és akaratlagosan, de kifejezetten egy korábbi képzet megismétléseként alkotjuk meg. A megismételt képzet tehát nem egyszerűen egybeesik egy korábbi képzetel, hanem a korábbi tudatállapotot a *feltétele* annak, hogy a jelen képzetet létrehozhassuk a tudatban.

Mindez azzal függ össze, hogy Fichténél az emlékezés a tudat időbeli folytonosságán és végső soron azon alapul, hogy az időpillanatok a tartalmuk közötti függőségi viszony révén összekapcsolódnak egymással. A korábbi képzetek meghatározzák a későbbieket, így a korábbi tudatállapotok is meghatározzák a későbbieket. Ha viszont egy meghatározott *A* képzet vagy tudat nem

³⁰ Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV,1,236 és 237. Vö. Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. GA IV,3,434. Magyarul lásd: Fichte: *Tudománytan nova methodo*. 115.

³¹ Fichte: *Die Thatachen des Bewusstseyns*. GA II,12,48, SW II,577.

más, mint nem-*B*, akkor *A* az ellentét révén egyértelműen utal *B*-re, amely viszont *C*-re utal (mivel *B* nem más, mint nem-*C*), az pedig *D*-re és így tovább. Ebből az is következik, hogy az *A* képzetet „nemcsak a közvetlenül őt megelőző határozza meg, hanem az *egész megelőző sorozat*”,³² még akkor is, ha ennek nem vagyunk tudatában.³³ „Tehát minden meghatározott képzetben közvetetten az ember egész addigi tapasztalata benne rejlik: mégpedig szükségképpen.”³⁴ Ha pedig benne rejlik, akkor ki is fejthető belőle, és Fichte szerint éppen ezt tesszük, amikor megpróbálunk visszaemlékezni valamire. Egyszerűen utánagondolunk, hogyan hoztuk létre az aktuális képzetünket, vagyis logikai elemzése révén megállapítjuk, melyik másik szintén tovább-elemmezhető képzet határozta meg.³⁵ Így egy tetszőleges *A* tudatállapottól a feltételek során, tehát az időben visszafelé haladva *B*-n, *C*-n és *D*-n keresztül eljutunk addig a pontig, amelyre emlékezni akarunk.

A képzetek elemzése és a bennük rejlő utalások végigkövetése azonban csak az egyeik aktus, amelyet végre kell hajtánunk. Az emlékezés egyszersmind konstrukció és produkció is, újraalkotása, reprodukálása mindazoknak a képzeteknek, amelyeket egymás után analizálni kell, és végül annak a képzetnek, amelyre ilyen módon visszaemlékeztünk. Az emlékezés tehát nem egy korábbi képzetnek a lélek egy raktárból való előhúzása, de nem is visszaugrás a múltba, hogy ott mintegy újra megtörténjen velünk az akkori képzetalkotás, hanem aktuális, szabad konstrukció a tudatban, amely azért képes elérni a múltat, mert a múlt nem más, mint a tudat egyik állapota, amely ugyan különbözik a jelenlegi állapotától, de össze is függ vele.

3.2. AZ EMLÉKEZÉS DEDUKCIÓJA

Előttünk áll tehát emlékezés elméletének alapgondolata, amely szerint *az emlékezés lehetőségi feltétele a tudat egysége* és az a mód, ahogyan ez az egység a tudatállapotok kölcsönös függése révén az időben megvalósul. Ebből kiindulva – természetesen néhány további kreatív ötlet bevetésével és néhány probléma felett szemet hunyva – több olyan jelenség is megmagyarázható, amely a mindennapi tapasztalatban az emlékezéssel összefügg – például a

³² Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,102.

³³ Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,105.

³⁴ Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,110. Variáns: Fichte: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Nachschrift Krause. GA IV,1,237. Vö. „Minden képzet burkoltan magában foglalja az egész tudatunkat.” (Fichte: *Logik und Metaphysik*: Nach Platners Philosophischen Aphorismen. Nachschrift Eschen. GA IV,3,83–141; 99)

³⁵ Vö. Fichte: *Logik und Metaphysik*. Nachschrift Eschen GA IV,3,99, Fichte: *Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”*. GA II,4,237.

nevek vagy az évszámok megjegyzésének nehézsége –, de levonható belőle következtetés a tanulás különböző módjainak, például mások gondolatainak kívülről való megtanulásának értékéről is. Fichte még azt is értelmezi az eddig rekonstruáltak alapján, ami láthatólag ellentmond nekik, vagyis hogy bizonyos dolgok hirtelen eszünkbe jutnak, anélkül hogy az emlékezéshez nélkülözhetetlen elemző és konstrukciós munkát végre akartuk volna hajtani, sőt akár úgy is, hogy éppen valami egészen mást akartunk végrehajtani.

Ám akármennyire hitelesítsék is a köznap, az empirikus tudat tényei Fichte elméletét, az emlékezés teljes magyarázatához egy lépés még hiányzik. Hiszen azt az alapvetőényt, hogy bizonyos képzeiteinket az a tudat kíséri, hogy nem először találkozunk velük, maradéktalanul csak akkor értjük meg a tudománytan szerint, ha elvégezzük az emlékezőtehetség transzcendentális dedukcióját, vagyis kimutatjuk róla, hogy „önmagunk tudatából következik, és hogy hogyan következik belőle.” Ehhez arra van szükség, hogy kiderüljön, emlékezőtehetség és emlékezés nélkül a tudat nem lehetne egységes. Eddig azonban csak a múltból a jelen felé tartó időszaknak tudtunk ilyen egységeteremtő szerepet tulajdonítani, a jelenből a múltba visszatérő emlékezésnek nem. Sőt, nemhogy azt nem mutattuk még meg, hogy az emlékezés a tudat egységének lehetőségi feltétele volna, hanem éppen fordítva, arra jutottunk, hogy azért lehet egy korábbi tudatállapotot rekonstruálni a jelenben, mert az emlékezés a tudat egységére támaszkodhat. Az emlékezés transzcendentális dedukciójának tervével tehát mintha egy körbe bonyolódnánk. Eddig azt láttuk, hogy az emlékezés nem volna *lehetséges*, ha a tudat nem volna egységes, most viszont azt akarjuk belátni, hogy a tudat nem volna egységes, ha az emlékezés nem volna *valóságos*.

Körütekintően kell tehát eljárunk, amikor azt kérdezzük, mennyiben támaszkodik a tudat egysége és maga az öntudat is az emlékezésre, és miért mondja Fichte, hogy „[emlékező]tehetség nélkül a tudat az a minden összefüggést nélkülöző, egyes pillanatokra szakadt tudat volna, amelyet korábban leírtunk, és egyáltalán nem jutnánk el az énnék mint az állapotok váltakozásában megmaradónak a tudatáig.”³⁶ A válaszhoz az segíthet hozzá minket, ami első pillantásra inkább problémának tűnik, vagyis hogy Fichte újra izolált tudatokról beszél, holott az idő *második* levezetett aspektusa elvileg már egységbe forrasztotta a korábban az idő *első* aspektusa miatt pillanatokra szakadt tudatot. Vajon mi hiányzik még ezek után is a tudat egységéhez? Milyen álláspontból tűnhet a tudat még mindig megosztottnak?

³⁶ Fichte: *Die Thatssachen des Bewusstseyns*. GA II,12,50, SW II,579–580. Ahogyan ebben a művében Fichte az „egyes pillanatokra szakadt tudatot” „korábban leírta” (GA II,12,46, SW II,574), az megfelelnek annak, amit a 26. lábjegyzetben máshonnan már idéztem.

Az idő második aspektusa úgy és annyiban teremtett egységet, hogy a *B* tudatállapothoz kapcsolta az általa meghatározott nem-*B*-t, vagyis *A*-t. Mivel azonban *A* és *B* nem kölcsönösen határozták meg egymást, az idő csak a korábbi *B* tudattól biztosított átmenet a későbbi *A*-hoz, fordított irányú kapcsolatot viszont nem létesített. Így aztán az *A* tudat felől nézve a *B* egy teljesen idegen másik tudat, amely nem korábban van, mint *A*, hanem csak valamikor máskor. Ha *A* tudattól tekintünk *B* felé, akkor *A* és *B* még mindig ugyanúgy szemben állnak egymással, mint amikor belső ellentmondásának megszüntetése érdekében a tudatot az idő első aspektusa révén egymástól elkülönült és egymással kölcsönösen ellentétes időpillanatokra tagoltuk szét. *B* ugyanis nem értelmezhető az *A* által meghatározott nem-*A* ként, tehát olyasvalamiként, ami, jóllehet ellentétes vele, *A* általi meghatározottsága miatt mégiscsak *A*-hoz tartozik (hiszen ehhez az kellene, hogy *A* korábban legyen, mint *B*, de ha nem vesszük számításba az idő második aspektusát, akkor nincsen korábban, csak máskor, ha viszont számításba vesszük, akkor *A* éppen hogy később van). Amikor a *B* tudatállapotban voltunk, az idő *A*-hoz vitt tovább, így folytonosságot biztosított *B* és *A* között. Ha viszont egyszer már magunk mögött hagytuk *B*-t, és az eredetileg általa meghatározott *A* tudatállapotba kerültünk, egyedül az emlékezés révén térhetünk vissza *B*-hez, csak az emlékezés révén ismerhetjük fel az *A* és a *B* tudat közötti kapcsolatot, csak az emlékezés révén teremthetjük meg a tudat egységét önmagunk számára, hozhatjuk létre önmagunknak, mint időben állandónak a tudatát. (De ekkor sem azt ismerjük fel, hogy *B* nem-*A*, hanem éppen fordítva: *A* elemzése megmutatja, hogy *A* tudat *B* által meghatározott, vagyis hogy *A* nem-*B*.)

4. KONKLÚZIÓ

Beláttuk tehát, hogy az aktuális *A* tudat álláspontján a tudat egységének, énünk identitásának feltétele az emlékezés, ezzel pedig megvalósítottuk az emlékezés transzcendentális dedukcióját. Nemcsak az igaz, hogy az emlékezés lehetősége a tudatnak a múlttól a jelen felé tartó idősor által biztosított egységére épül, hanem az is, hogy bármely konkrét időpontban az emlékezés teremti meg a tudat egységét, így az emlékezés az öntudat lehetőségi feltétele, mert egyszerűen szólva ez az az aktus, amelyben önmagunkhoz tartozóként ismerjük fel addigi élettörténetünket. Az idő második aspektusa létrehozza ugyan a tudat egységét, de tudatunk egysége számunkra csak akkor tudatosul, csak akkor válik öntudattá, ha a tudatállapotok az emlékezés révén az aktuális tudat számára is összefüggőként jelennek meg.

I. BEVEZETÉS

Heidegger a *jelenvalólétről* (Dasein) azt írja, hogy eleve már a maga végeként is van, *véghez viszonyuló létként* (Sein zum Ende), illetve *halálhoz viszonyuló létként* (Sein zum Tode) ragadható meg.¹ A halál teljes egzisztenciál-ontológiai fogalma a következő: „*a halál mint a jelenvalólét vége a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen meghatározhatatlan, meghaladhatatlan lehetősége.*”² Heidegger megkülönbözteti a *véghez viszonyuló mindennapi létet* (az „akárki”, „das Man” viszonyát a halálhoz, amely a fecsegésben kimondott közfelfogásban konstituálódik) és a *halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni létet*.³ Az előbbire a halál *elfedése* jellemző, amikor az ember elhiteti magával, hogy a halál nem őt érinti, az „akárkit” ragadja el, tisztában van ugyan halál „empirikus” bizonyosságával, tud a halálról, csak éppen saját halálában bizonytalan („a halál bizonyosan eljő, de egyelőre még nem”).⁴ „Az akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást.”⁵ A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni léthez kapcsolódik Heideggernél a *halálba való előrejutás* (Vorlaufen) fogalma, amely nem arra utal, hogy képesek vagyunk a halálra gondolni, hanem *a legsajátabb, legvégső lenni tudás megértésének lehetőségét, a tulajdonképpeni egzisztencia lehetőségét* jelenti.⁶ Jean-Paul Sartre elutasítja Heidegger halál-felfogását. Sartre a halált éppen nem legsajátabb lét-lehetőségként, nem „egy dallam záróakkordjaként” fogja fel, hanem az emberi léten kívülálló, véletlenszerű, *sajáttá nem tehető abszurd dologként*.⁷ A halál minden

¹ Martin Heidegger: *Lét és idő* Fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Budapest, 2001. 48§, 285., 51§, 293.

² I. m. 52§, 300. o.

³ I. m. 51§, 293-296. o.

⁴ I. m. u. o., illetve 52§ 299-300. o.

⁵ I. m. 51§, 295. o.

⁶ I. m. 53§., 305. o. Az előrejutásról: 53§, 302-310. o. A fogalomról lásd: Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról* Pallas Stúdió - Attraktor, Budapest, 2002. 211-215.

⁷ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi* Fordította: Seregi Tamás, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2006. 627. o.

lehetőségem semmítéseként ragadható meg, amely már nem része az én lehetőségeimnek – állítja Sartre.⁸

A következőkben nem a modern egzisztenciálfilozófiák halál-felfogását elemzem, hanem Montaigne halállal kapcsolatos nézeteit tekintem át röviden.⁹ Írásom kulcsfogalma nem az emlékezés, hanem a saját halál elkerülhetlenségére való *emlékeztetés*, amely a szókratészi-platóni, illetve a sztoikus filozófiában, de a keresztény gondolkodásban is alapvető jelentőségű, más szemléletek (pl. az epikureizmus) viszont ennek feleslegességét emelik ki. Montaigne először a halálról való elmélkedés fontosságáról ír, majd ennek kritikáját adja. Láttuk, hogy a 20. századi felfogások is megosztottak azzal kapcsolatban, hogy szükséges-e szembenézni saját halandóságunkkal vagy sem, hiszen ha a halált abszurd dologként fogjuk fel, akkor ennek nincs értelme, Heidegger ellenben a halálhoz való szabad, saját viszony kialakításának, a haláltól való szorongás bátor vállalásának jelentőségét hangsúlyozza.¹⁰

II. MONTAIGNE A HALÁLROL

Montaigne az *Esszék* Első könyv XIV. fejezetének elején Epiktétosz – a sztoikusok egyik alapelvét összefoglaló – megállapítására utal: nem a dolgok, hanem a dolgokról alkotott fogalmaik bántják az embereket (Epiktétosznál pontosan: „Nem a tények zavarják az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények.”, Montaigne ezt a mondatot felvéselte könyvtárának mennyezetgerendájára).¹¹ Senecánál is gyakran megjelenik az a gondolat, amelyet Montaigne kifejt Epiktétosz nyomán: a rossznak (halál, fájdalom), vagy éppen a jónak (gazdagság) mondott dolgoknak csak a képzelet tulajdonít ilyen minőséget, ezt megváltoztathatjuk.¹² Montaigne számos példával nyilván-

⁸ I. m. 631. o.

⁹ Az *Esszék*ben kifejtett halál-felfogás vázlatát adom. A felhasznált magyar nyelvű kiadás: Michel de Montaigne: *Esszék* I-II-III. Fordította: Csordás Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2013.

¹⁰ A felvetett kérdésekkel bővebben foglalkozom: *Mit jelent megtanulni meghalni?* című írásomban. Nagyerdei Almanach 2015. 1, illetve *Három filozófiai kérdés az emberről* című könyvemben Attraktor, Máriabesnyő, 2016.

¹¹ *Esszék* I. XIV. 55. o., és 1. lábjegyzet, illetve *Epiktétosz kézikönyvecskéje* Fordította: Sárosi Gyula, Gladiátor Kiadó, Budapest, é. n. V. 32. o.

¹² A dolgok helyes felfogásán alapul a hozzájuk való helyes viszony kialakítása. I. m. 55. o., 75. o. Montaigne Seneca XCVIII. levelére utal. Lásd: Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium*, <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>, illetve Seneca: *Erkölcsei levelek* Fordította: Bollók János, Kopeczky Rita, Kurcz Ágnes, Németh András, Sárosi Gyula, Takács László, In. *Seneca prózai művei* I. Szenzár Kiadó, Budapest, 2002. A következőkben a hivatkozásoknál a magyar kiadás oldalszámait adom meg.

valóvá teszi, hogy sokan egyáltalán nem félnek a haláltól, vannak, akik bátran viselkednek haláluk előtt, tréfálkoznak kivégzésükre várva, vagy éppen valamilyen „nézetük” bizonyul erősebbnek, mint az élethez való ragaszkodás, néhány embert pedig kifejezetten a halálvágy jellemez (de ugyanígy a fájdalomhoz is sokféleképpen viszonyulnak az emberek).¹³

Az Első könyv XX. fejezetének címe: *Bölcselkedni annyi, mint megtanulni meghalni*, és kezdő sorában Montaigne Cicero vonatkozó gondolatára utal a *Tusculumi eszmecseréből*.¹⁴ A filozófia azért felkészülés a halálra – írja Montaigne – mert egyrészt lelkünket az elmélkedés kivonja belőlünk és ez némiképp a halál iskolája, másrészt a világ bölcsessége ahhoz segít hozzá, hogy megtanuljunk nem félni a haláltól.¹⁵ E fejezetben Seneca szemléletéhez hasonló megállapításokat olvashatunk a halállal kapcsolatban. Megtalálhatjuk az „új életszakaszba lépés, mint halál” gondolatot: amikor meghal bennünk az ifjúság (ekkor a virágzó létből a fájdalmas, gyöttrő létbe lépünk át), sokkalta durvább halál, mint az öregség halála, hiszen a rosszlétből a nemlétebe átlépni nem olyan nehéz.¹⁶ Az *ember törekénységét* többször kiemeli Montaigne: a halál, bármit is teszünk, egyformán közel van hozzánk, „senki sem törekényebb, senki sem biztosabb a holnapjában a másiknál” – idézi Seneca XCI. levelének gondolatát.¹⁷ Az Első könyv XX. fejezetében továbbá részletesen olvashatunk a *halál váratlanságáról* is, arról, hogy a halál bármilyen életkorban és sokféle módon meglephet bennünket, a halál elkerülhetetlen.¹⁸ A fejezet legfontosabb gondolata, hogy *foglalkoznunk kell a halállal*, fel kell készülnünk rá, szemben azokkal (ez a „köznépre” jellemző), akik távol tartják maguktól a halál gondolatát. Montaigne ezt „állati butaságnak” nevezi: az ilyen embereket óriási kétségbeesés gyűri le, amikor kénytelenek szembenézni egy közeli hozzátartozójuk halálával. Ezért tanácsosabb foglalkozni a halállal, mint elfedni azt: „Fosszuk meg idegenségétől, gyakoroljuk, szokjunk hozzá, máson se járjon az eszünk, mint a halálon”.¹⁹ Montaigne azt állítja magáról, hogy ezt teszi, sőt már ifjúkorában is gyakran elmélkedett a halálon.²⁰ Itt lényegében a

A XIV. fejezetben még további erkölcsi levelekre épít Montaigne, továbbá *A gondviselésről* és *A lelki nyugalomról* című művekre.

¹³ A halállal kapcsolatos különböző felfogásokról lásd Montaigne: i. m. 55-60. o.

¹⁴ *Esszék* I. XX., 92. o., illetve Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Fordította: Vekerdi József, Allprint, Budapest, 2004. I. 30., 48. o.

¹⁵ *Esszék* I. XX 92. o.

¹⁶ I. m. 104. o.

¹⁷ I. m. 100. o., Seneca: *Erkölcsi levelek* XCI. 16., 435. o.

¹⁸ *Esszék* I. XX. 95-97., illetve 99. o., vö. Seneca: *Erkölcsi levelek* XXVI. 7., 174. o., a halál elkerülhetetlenségéről: Montaigne i. m. 105. o.

¹⁹ I. m. 98. o.

²⁰ I. m. 99-100. o.

figyelem és a meditáció sztoikus lelkigyakorlatainak alkalmazásáról van szó. Montaigne a fejezetben továbbá Lucretius – az epikureizmus tanításait összefoglaló – *A természetről* című művének természet-monológját parafrázálja. A monológból részben olyan gondolatokat emel ki, amelyeket a sztoikusok is elfogadnának, így azt, hogy a halál *része a mindenség rendjének*, hogy az *élet milyensége* és nem hossza számít, és aki kihasználta azt, az elégedetten távozik, aki nem, annak pedig mit számít, ha elveszíti, továbbá szembe kell néznünk azzal, hogy minden pillanatban ezrek halnak meg.²¹ Montaigne a monológba Senecától vett idézeteket, sztoikus gondolatokat is beleszúr: egyszerre indulunk a halál és az élet felé, *amíg életben vagyunk, a halálban vagyunk*, illetve az élet nem jó és nem rossz, csupán ezeknek a lehetőségét jelenti.²² Montaigne persze epikureus gondolatokat is átvész Lucretiustól, a dolgok állandó ismétlődésére utal: ha végigjátszottuk a szerepünket, ugyanezt kezdetnének előlről, de helyet kell engedni másnak, mint ahogy mi is helyet kapunk, illetve ahogy „semmi” a születés előtti végtelen idő, úgy a halál utáni végtelen idő is az.²³ Ugyanakkor az a megállapítás, miszerint a *halál nem érint bennünket* sem élve, sem holtan, már összeegyeztethetetlen a halálra való felkészülés fontosságának hirdetésével, amely a fejezet alapgondolata.²⁴ Montaigne *ellentmondásba* kerül önmagával, és a fejezet zárása, a földmű-

²¹ I. m. 106-107., 109-110. o. A „mindenség rendjével” és azzal kapcsolatban, hogy minden pillanatban sokan halnak meg (és születnek) Montaigne Lucretius művének II. fejezetéből idéz, nem a III. fejezetben található természet-monológból. Vö. Titus Lucretius Carus: *A természetről* Fordította: Tóth Béla, Kossuth Kiadó, Budapest, 1997. II. 76., 79. sor, 48. o., illetve 578-580. sor, 61. o., az élet hasznosságával-haszontalanságával kapcsolatban vö. Lucretius i. m. III. 935., 938-939. sor, 102. o.

²² Montaigne i. m. 106-107. o. Montaigne Seneca *Őrjöngő Hercules* c. darabjából idéz (III. 874.), illetve ugyanez a gondolat: Seneca: *Erkölcsei levelek* CXX. 18., 589. o. illetve lásd „a halál felé haladunk” gondolat kapcsán korábban idézett leveleket. Montaigne idézi még: IC. 12., 493. o. (az általam hivatkozott kiadás lábjegyzetében véletlenül elírták a Seneca-levél számozását: Montaigne i. m. 59. lábjegyzet), illetve a későbbiekben (110. o.) utal más erkölcsi levelekre is (XCI és az XCIII.).

²³ Montaigne i. m. 107-108., Lucretius i. m. III. 1078., 941-942. sor, 105., 102. o. (Az idézés sorrendjében.) Ehhez hasonlót olvashatunk sztoikus szerzőknél is, pl. Marcus Aureliusnál. Vö. *Marcus Aurelius elmélkedései* Fordította: Huszti József, Európa, Budapest, 1983. X. 27., 152. o. „A színháték ugyanaz, csak a szereplők mások!” A születésünk előtti és halálunk utáni végtelen időről: Lucretius i. m. III. 969-970. sor és a következő sorok, amelyekre Montaigne már csak utal, i. m. 103. o.

²⁴ Montaigne i. m. 109. o., Lucretius III. 923-924. sor., 102. o. De azok az idézetek, amelyek a halál utáni életet vonják kétségbe, szintén problémásak sztoikus szempontból, ahol ez csak az egyik lehetséges alternatíva, a keresztény felfogással pedig teljesen összeegyeztethetetlenek. Montaigne i. m. 108. o., Lucretius i. m. III. 1088-1089., 882-884. sor., 106., 101. o. Montaigne még idéz néhány sort Lucretiustól, amelyeket itt külön nem említettem meg, illetve más fejezetekben is hivatkozik *A természetről* című műre.

vesek halállal kapcsolatos bátorságának kiemelése is a felkészülés jelentőségét kérdőjelezi meg. Ez a kettősség – filozófiai felkészülés kontra természetesség – jelen van a halállal kapcsolatos esszéikben, de a III. kötet végén Montaigne már kifejezetten elutasítja a halálra való filozófiai felkészülést.

Az *arcvonásokról* című esszé (III. XII.) egyik fő témája a filozófia és a halál kapcsolata, azonban itt Montaigne radikálisan más álláspontot képvisel, mint az Első kötet XX. fejezetében, hiszen megkérdőjelezi a halálról való filozofálás, az ilyen tárgyú filozófiai művek tanulmányozásának fontosságát és az egyszerű, természetes halál eszményét fogalmazza meg. Ahogy említettük, Montaigne már korábban is utalt a természetesség jelentőségére, de ez nem járt együtt a halállal való előzetes foglalkozás elutasításával: egyaránt hirdette a filozófiai felkészülés hasznosságát, és azt, hogy a természet-közeli, egyszerű emberek enélkül is méltó módon tudnak meghalni (lásd: I. XIV., I. XX., II. XII.).²⁵ De találhatunk arra is példát, amikor ez utóbbi állítást kifejezetten cáfolja: a köznép „állati butaságáról” ír: azok, akik a halál megemléstől is félnek, nem tudják méltó módon elviselni a halált.²⁶ Továbbá a témával kapcsolatos esszéik pozitív példái elsősorban olyan emberek, akik filozófus módjára, tehát felkészülten fogadták a halált, akik a haldoklásuk során is a tapasztalatszerzésre, a halál „megízlelésére” vágytak: a sokszor hivatkozott Szókratész vagy Cato mellett Montaigne ide sorolja Pomponius Atticust, Kleanthészt, Marcellinust (II. XIII.), Canius Juliust (II. VI.) és Senecát (II. XXXV.).²⁷

Ahogy az emberi tudás kritikáját adó esszéjében (*Raymond Sebond mentsége*) Szókratészre példaként hivatkozott Montaigne, úgy a halálról való filozofálást elutasító fejezet is Szókratész dicséretével indul. Azért nem ellentmondásos ez Montaigne szerint, mert Szókratészre éppen a *természetesség*, az egyszerűség volt jellemző: mindenki számára érthető volt, úgy beszélt, mint egy paraszt; következtetései és hasonlatai a hétköznapi cselekedeteken alapultak; nem hiú képzelgéseket, hanem az életet szolgáló előírásokat kínált

²⁵ Ez az Első könyv XIV. fejezetében is megjelent, amikor arról ír Montaigne, hogy a nép egyszerű fiai, akikre szegénnyel és gyötrellemmel teljes halál (nyilván: halálbüntetés) vár, sokszor magabiztosan, fesztelenül, félelmet nem mutatva viselkednek, mint Szókratész. *Esszék* I. XIV. 56. o. A XX. fejezetben írja Montaigne: bátrabban viseli a halált a „földműves és a szegényebbje, mint mások”, illetve a halál félelmetes álarcától való megfosztása kapcsán a szolga és a szobalány példáját emeli ki, akik félelem nélkül estek át a halálon. I. XX. 111. o., lásd ehhez még: II. XII. 178. o.

²⁶ *Esszék* I. XX. 95., 98. o. „Járnak-kelnek, lovagolnak, táncolnak, a halálról semmi hír. Mindez szép. Ám ha azután lecsap rájuk, vagy asszonyukra, gyermekeikre, barátaikra, mikor ilyen ellazultak és fedetlenek, micsoda fejvesztett rémület, micsoda szenvedés, micsoda jajgatás, micsoda düh, micsoda kétségbeesés gyűri le őket?” I. m. 98. o.

²⁷ *Esszék* II. XIII. 320-321. (Marcellinus példáját Senecától veszi), II. VI., 49. o., II. XXXV., 475. o.

nekünk (visszahozta a bölcsességet az égből); mindig egy és ugyanaz volt. Cato viszont már nem lehet követendő példa mesterkéeltsége miatt: Montaigne összeveti Cato lelki emelkedettségét Szókratész egészséges és vidám lelkével.²⁸ A *Szókratész védőbeszéde* lényegét összefoglalva Montaigne úgy látja, hogy Szókratész a természet tiszta és egyszerű befolyását, tudatlanságát képviseli: nem fél a haláltól, hiszen akik félnek tőle, azt feltételezik, hogy ismerik.²⁹ A mértéktelen tudásvágyat, a „kölszönzött” tudást el kell utasítanunk, ha a görög filozófust követjük: „Szókratész is arra tanít, hogy ami kell, az bennünk van, megtalálásának és használatának módjával együtt. ... Szálljunk magunkba: meg fogjuk találni a természet igazi érveit a halál ellen, amelyek leginkább szolgálatunkra lehetnek a szükségben; ezeknek köszönhető, hogy egy paraszt és egész népek éppoly állhatatosak a meghalásban, mint egy filozófus.”³⁰ Itt Montaigne még arra a kettősségre utal, amit korábban is képviselt: a filozófia útján és a természetet követve is részünk lehet a méltó halálban. Azonban az előbbi lehetőséget, a halálról való előzetes elmélkedést a következő mondatokban már kifejezetten elveti, mivel úgy véli, hogy a tudomány sokszor kifejezetten árt, mert a kellemetlenségek súlyosságát még jobban a képzeletünkbe vési (ezáltal gyógyítás címén megmérgezi), vagy csak egyszerűen haszontalanok a halállal foglalkozó filozófiai művek („furfangok”-nak, „megtévesztő, szöszátyár ravaszkodás”-nak nevezi ezeket). Cicero *Tusculumi eszmecseréitől* is csak a nyelve gazdagodott, de valódi segítséget nem kapott.³¹ Elitélően idézi e műből a Platón *Phaidon*jára visszavezethető gondolatot, miszerint „a filozófusok egész élete felkészülés a halálra”, amelyre még egyetértően hivatkozott az Első könyv XX. fejezetében.³² Montaigne szerint *egy paraszt* sokkal bölcsebben viszonyul a halálhoz, és ezáltal *közelebb van Szókratészhez*, mint az, aki filozófiai elmélkedésekkel vértetzi föl magát a halál ellen. A természettől elszakadt észhasználat, a vélekedések sokasága okozza azt, hogy olyasmitől is tartunk, amitől nem kellene, mint ahogy az állatok sem félnek a halától. Az természetes, hogy félünk a fájdalomtól, de a halálfélelem már cseppet sem az, hiszen a természet nem ültethette belénk a halálfélelmet,

²⁸ *Esszék* III. XII. 280-281. o.

²⁹ I. m. 298-300. o.

³⁰ I. m. 282-283. o.

³¹ I. m. 283. o.

³² I. m. 297. o. A *Phaidón*ban a halálra készülő Szókratész a lélek halhatatlansága mellett érvel, és kifejti azt is, miért látja úgy, hogy „a helyesen filozofálók valóban gondosan készülnek a meghalásra, és minden ember közül számukra a legkevésbé félelmetes a halál”. Platón: *Phaidón* Fordította Kerényi Grácia, In. *Platón összes művei* I. Európa, Budapest, 1984. 67e, 1038. o., illetve „azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek.” 64 a, 1032. o.

mert a természet rendjében a halál a gyarapodás, a megújulás szolgálatában áll: ezt az epikureus gondolatot egy Lucretiustól vett idézettel nyomatékosítja Montaigne.³³ Felfogása az *epikureizmus*hoz áll a legközelebb (ahogy láttuk bizonyos epikureus elemek mindig jelen voltak Montaigne felfogásában), de Epikurosz szerint is végig kell gondolni a halál kérdését, bár csak azért, hogy nyilvánvalóvá váljon számunkra, hogy a halál nem érint bennünket. A parasztok az étellel és nem a halállal foglalkoznak Montaigne szerint, de nem filozófiai belátások következményeképpen, hanem mert nem távolodtak el annyira az állati létől, tudatlanságuk erény. A természet arra tanít, hogy csak akkor foglalkozunk a halállal, amikor meghalunk, a paraszt sem elmélkedik előzetesen arról, milyen magabiztosságot fog tanúsítani a halállal szemben, csak akkor gondol rá, amikor haldoklik, gyógyírra és vigasztalásra is csak ekkor van szüksége. A köznép lelke tudatlansága miatt „mozdíthatatlan”, és ez az amit a filozófia is célként tűzött ki, csak éppen a filozófia által ajánlott módszer, a halállal való foglalkozás nem ezt segíti elő: „a többség számára a halálra való készülődés több kint okozott, mint elszenvédése maga”, Arisztotelészt (aki itt nyilván a filozófusokat szimbolizálja) a halál kétszeresen nyomasztja, „egyszer önmagában, és egyszer a hosszú készülődés okán”.³⁴ Nem probléma, ha nem készültünk fel a halál közeledtének elviselésére, és ilyen értelemben nem tudunk meghalni, – Montaigne átveszi Senecától a halál közelének és küszöbének megkülönböztetését – hiszen a természet halálunk küszöbén majd elég útmutatással lát el bennünket.³⁵

A fentiek egy lehetséges értelmezéseként akár háromféle halál-viszonyról is beszélhetünk: a *magasabb civilizációs szinten lévő* emberek, a *filozófusok* és az *egyszerű köznép* halálhoz való viszonyáról. Az első csoportba tartozókra egyértelműen jellemző a halál elfedése: nem foglalkoznak a halállal, és amikor a közelébe kerülnek, akkor sem tudnak mit kezdeni vele, mert a kulturális szokások elfedik a halál valódi arcát (félelmetesnek mutatják azt), és így lehetetlenné teszik a méltó halált. A filozófusok ugyan foglalkoznak a halállal, felkészülnek rá, de ez természetellenes igyekezet, hiszen az étellel kell foglalkozni és nem a halállal, és az előzetes elmélkedés nem jelent semmiféle valódi segítséget a halál küszöbén (illetve olykor pont a halálfélelmet erősíti fel). Az egyszerű emberek a mindennapokban nem foglalkoznak a halállal, csak amikor már elkerülhetetlen, de akkor méltó módon viselik a haldoklást, ők azok, akik tudnak meghalni.

³³ I. m. 300. o., vö. Lucretius: *A természetről* II. 75-76. sor, 48. o.

³⁴ I. m. 294-298., 300-301 o. idézetek: 296. és 297. o.

³⁵ Montaigne: i. m. 296-297. o. A halál közeledtével megszülető elszántság kapcsán a gyáván küzdő, de legyőzöttként a nyakát az ellenfelének bátran odatartó gladiátor példáját veszi át Senecától Montaigne. Vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* XXX. 8., 183. o.

Philippe Ariès úgy véli, hogy a középkorban az európai ember halállal szembeni attitűdje félúton volt valahol a passzív belenyugvás és a misztikus bizalom között. A halálban a Sors mutatkozik meg, a haldokló elfogadja a halált egy szokásszerű, nyilvános rítus keretében.³⁶ Ariès szerint a 18. század elejétől az embereket elfogta az a kísértés, hogy kitolják haláluk időpontját, törődni kezdtek egészségükkel: az orvostudományhoz fordultak. A 19. században a halál rítusa még semmit sem változott, de elkezdik megfosztani drámaiságától, és a haldoklót környezete egyre inkább „megkíméli”, megpróbálja leplezni állapota súlyosságát, megtéve az első lépéseket a halál „eltüntetése” felé. Norbert Elias vitatkozik Ariès megállapításaival és úgy véli, hogy a középkori halál általánosságban nem volt nyugodt (pestisjárványok, erőszak, stb.), az emberek féltek a gyakran fájdalmas haldoklástól és sokan rettegtek a halál utáni büntetéstől, a pokoltól. Azt elfogadja Elias, hogy a halál kendőzetlenebb, szinte mindenütt jelen lévő volt (összehasonlítva a mai nyugati kultúrával), és ténylegesen társas eseményként a nyilvánosság előtt zajlott a haldoklás. A *többi ember jelenléte* vigaszt jelenthetett, de ez attól függött, hogy ezek az emberek hogyan viselkedtek, miként viszonyultak a haldoklóhoz.³⁷ Elias a halál nyilvánosságának, mindennapiságának „eltüntetését”, a haldokló elszigetelését *egy civilizációs folyamat részeként* értelmezi, amelynek jellemzője, hogy az emberi élet animális, elementáris vonatkozásait, amelyek veszélyt jelenthetnek az egyén és a társadalom számára, a társas élet kulisszái mögé rejtik, differenciáltabb módon veszik körül társadalmi és lelkiismereti szabályokkal. Az emberek egyre jobban eltüntetik, elfojtják mindazt ami „állati”, ami közönséges, fokozódik az önkontroll kényszere, megváltozik a szegény-, illetve a feszélyezettségküszöb. Elias fő művében részletesen vizsgálja a 16. és a 18. század között a nyugati laikus felső réteg vonatkozásában megfigyelhető viselkedésváltozást, pontosabban a civilizált viselkedés mércéjének átalakulását (ez tetten érhető többek között az étkezési szokásokban, a szexualitáshoz való viszony tekintetében és az erőszakkal kapcsolatban, ekkor alakulnak ki az állami erőszak-monopóliumok).³⁸ Ugyanakkor arra is rámutat Elias, hogy a halállal való szembenézés minden korszakban nehéz volt az emberek számára, mindig szükségük volt valamiféle vigaszra, kialakultak a *kollektív halhatatlansági fantáziák*: a halálról való „kellemetlen tudás és az azt elfedő fantáziák tehát valószínűleg az evolúció ugyanazon

³⁶ Philippe Ariès: *Gyermek, család, halál* Fordította: Csákó Mihály, Szapor Judit, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987. 411. o.

³⁷ Norbert Elias: *A haldoklók magányossága* Fordította: Glavina Zsuzsa, Helikon Kiadó, Budapest, 2000. 19-27. o.

³⁸ Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata* Fordította: Berényi Gábor, Gondolat Kiadó, Budapest, 2004., illetve *A haldoklók magányossága* 17. o.

órájának szülöttei” (a szerző szerint, korábban a kollektív, ma inkább az *egyéni fantáziáknak* van szerepe: az egyén halhatatlannak gondolja magát, akit nem érint a halál).³⁹ Ariés-szel szemben tehát Elias nem idealizálja a középkori ember halálhoz való viszonyát. Abban egyetért a két szerző, hogy a haldoklás egyre inkább vesztít társas esemény jellegéből, tabutémává válik a halál. Elias szerint ez a civilizációs eltüntetés folyamat már a 16. században megkezdődik és a 20. századra elvezet a haldokló magányosságához, az elszigetelt, kórházi halálhoz, amikor a hozzátartozók sem tudják megfelelően kifejezni szeretetüket és a vallás is keveseknek nyújt valódi vigaszt (esetleg az egyéni halhatatlansági, túlvilági életre vonatkozó fantáziák pótolhatják ezt).

III. A HALÁL ELFEDÉSÉNEK MÓDJAI

Montaigne alapján *kibővíthetjük* az „elfedés” Elias által adott fogalmának jelentéstartományát: a kollektív és egyéni *halhatatlansági fantáziák* és a *halál mindennapi életből való eltüntetése* mellett ide sorolhatjuk akár a halállal kapcsolatos (bizonyos) *rítusokat*, illetve a halállal kapcsolatos *filozofálást* (vagy bizonyos módon való filozofálást) is. Ezekből célszerű két külön kategóriát képeznünk: a halál jelenléte a mindennapokban versus eltüntetés folyamatok (a), illetve a halállal kapcsolatos fantáziák, rítusok, filozofálás (b).

a) Az egyéni halandóság megkérdőjelezésének, illetve a halál és a haldokló kulturális kirekesztésének éppen az a célja, hogy távol tartsuk magunktól a halál gondolatát. Ha az utóbbi egy meghatározott civilizációs szinthez kötődő jelenség is, az előbbi *mindig létezett*. Az ókori Rómában és a középkorban, de a reneszánsz korában is (lásd Montaigne korát: polgárháborúk, járványok) a halál igazán „hétköznapi” jelenségnek számított, azonban mind Seneca, mind Montaigne ír arról, hogy *vannak, akik nem gondolnak a halálra*, amíg megtehetik, illetve nem tudják elképzelni, hogy egyszer ők is meghalnak (Seneca: az emberek magukat és hozzátartozóikat sérthetetlennek tartják, a gyászmenetek látványakor is arra gondolnak, hogy őket ez nem érinti, Montaigne: sokaknak nehezükre esik elhinni haláluk bekövetkezését, még utolsó órájukban is).⁴⁰ A *kulturális eltüntetés folyamatok* a reneszánsz időszak vége felé kezdődnek, de ez egy lassú változás, a *halálról való beszéd*,

³⁹ A haldoklók magányossága 45. o.

⁴⁰ Vö. Seneca: *Marcia vigasztalása* Fordította: Révay József, In. *Seneca prózai művei* I. Szentár Kiadó, Budapest, 2002. IX. 17-19. o. (de ahogy korábban utaltunk rá, ugyanez a gondolat megjelenik máshol is: *Polybius vigasztalása* Fordította: Révay József, In. *Seneca prózai művei* I. Szentár Kiadó, Budapest, 2002. XI. 1., 87. o, *A lelki nyugalomról* (Fordította: Bollók János, In. *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Budapest, 2004.) XI. 7-8. 223-224. o. Montaigne: *Esszék* II. XIII. 315. o.

a halál ábrázolása még a nyugati kultúra részét képezi. A halál és a túlvilág a későközépkori művészet alapvető témái, elég, ha csak Dante *Commediá*-jára gondolunk. Az evilági életet, a szépséget, az embert dicsőítő művek mellett a halál témája is jelen van a reneszánsz művészetben. A 14. századtól jelenik meg a *haláltánc-motívum* az irodalomban és a képzőművészetekben, számos reneszánsz művésznél megtalálhatjuk a haláltánc-ábrázolást. Az 1400-as évektől lesznek népszerűek az *Ars Moriendi* kiadványok, amelyek a haldokló halálra való felkészülését segítő szövegeket és képi ábrázolásokat tartalmaznak, de előzetesen, meditációs célokból is használták ezeket. Az ún. *Ars Moriendi táblák* a nem írástudó haldoklók számára is lehetővé tették a halálra való felkészülést: az öt képpár az öt legnagyobb kísértést és félelmet, illetve ezek legyőzését ábrázolja.⁴¹ Az *Ars Moriendi* táblák célja már nem a félelemkeltés, hanem a *haldokló megnyugtatása* volt.⁴² Említhetjük még a végső dolgokról – a halálról, a végső ítéletről, a pokolról és a mennyről – született elmélkedéseket (*quatuor hominum novissima*), ilyen műfajú írások a reneszánsz időszakában is születtek, és a barokk korban még nagyobb népszerűsége tettek szert.⁴³ Ugyanakkor a *halál elfedését segítő tendenciák* erősödésére utal Morus Tamás is, aki egy magyar szerző műve alapján készített, 1534-es átiratának előszavában kitér a „keresztényietlen a bátorításra”, amely betegség idején az evilági élet utáni vágyakozással eltéríti az embereket a végső dolgokról való elmélkedéstől.⁴⁴ Montaigne korának kultúrájában egyszerre van jelen a halál a mindennapokban és indul meg az Elias által leírt kulturális eltüntetési folyamat: pl. Montaigne is ír az „orvosi okoskodásról”, amelyben sokan bíznak (bár ő szkeptikus ezzel kapcsolatban).⁴⁵ Lev Tolsztoj a 19. század második felében született írásaiban nagy erővel mutat rá a halál elfedésére a felsőbb társadalmi rétegek vonatkozásában: a *Három halál* úrnője képtelen szembenézni a rá váró halállal, még az utolsó pillanatokban is „menekülni” próbál ez elől; az *Ivan Iljics halálának* főhőse ugyan ismeri azt a szillogizmust, hogy „Kaj ember, az ember halandó, tehát Kaj halandó”, de ezt

⁴¹ Az öt kísértést és félelmet: a hitetlenség kísértése (a túlvilágban való kételkedés; ezt a három filozófus-alak jeleníti meg a képen, de ide tartozik az öngyilkosság kísértése is), az elkövetett bűnök miatt az örök kárhozattól való félelem, a türelmetlenség kísértése (a szenvedés értelmetlensége), az önhittség és a földi élethez való ragaszkodás kísértése. Lásd erről: Kovács Dénes: *Az „ars moriendi” táblák üzenete.* Kharón. XIV. évf. 2010. 4.

⁴² Vö. i. m.

⁴³ Vö. Szilágyi Mariann: *Az apokalipszis megjelenése és katolikus hagyományai régi irodalmunkban* http://www.arkadia.pte.hu/magyar/cikkek/szilagyi_apokalipszis

⁴⁴ Morus *Bátorító párbeszéd* című átiratát idézi: Szilágyi Mariann: i. m.

⁴⁵ Vö. *Esszék* III. XIII. 335-336. o.

önmagára már nem vonatkoztatja és nem képes felfogni, miként lehetséges az, hogy haldoklik.⁴⁶

b) A második kategóriába tartozhatnak az elsősorban vallási keretben megjelenő kollektív *halhatatlansági fantáziák*, a halállal kapcsolatos *rítusok* és a halálról való *filozofálás*. A feltételes mód itt azért indokolt, mert az előző kategóriával ellentétben, itt nem a halál „eltüntetéséről”, kirekesztéséről van szó, mivel mindezek eredetileg éppen a halál elfogadását és a haldoklás megkönnyítését szolgálják. Azonban valóban kelthetnek félelmet, nyugtalanságot az emberekben és akkor éppen az *ellenkező hatást* váltják ki. Seneca (és a sztoikusok) a *filozófiát* úgy látják, mint ami képes hozzásegíteni az embert a halál elfogadásához, és ezt képviselte Montaigne is, majd változtatott az álláspontján. A *túlvilágról* szóló *mitikus és vallási elképzelések* a halhatatlanság tételezésével vigaszt nyújtottak az embereknek, de a túlvilági szenvedés lehetőségét is hirdették. A középkori kereszténységre erősen jellemző volt a bűnös élet miatti isteni büntetéstől való *félelem*. Érdekeiknek megfelelően az egyház képviselői fokozták ezt a félelmet, és megmutatták az utat, miként lehet ezt feloldani (bűnbocsánat, vallási rítusok).⁴⁷ Montaigne szerint a legtöbben a halál közelségét csak figyelmük elterelésével képesek elviselni, Platónra hivatkozva arról ír, hogy sokan, akik nem hisznek az eljövendő büntetésben, haláluk küszöbén mégis rettegéssel telnek el, és elismerik az isteni hatalmat.⁴⁸ A haldoklással kapcsolatos *szokásokat*, és éppen a halál társasságát is a *halál elfedéseként* értelmezi, mert a hozzátartozók reakciói nehezé teszik az élettől való elválást, vagy kifejezetten félelmet keltenek a haldoklóban. Montaigne álláspontja akár értelmezhető Elias koncepciójának megfelelően, e szerint a halál magányosságának hirdetése az *ember elementáris, állati vonatkozásaitól való elfordulást* jelenti, erre utalnak azok a kijelentései, miszerint ennél kevésbé visszataszító természetes cselekvéseink elvégzésekor is félrehúzódnunk, illetve undorítóbb a halál, ha ágyban ér, mint ha ütközetben.⁴⁹ De máshol meg furcsállja, a szexualitásról írva, hogy ezt a tevékenységet („amelyből lettünk”) szégyelljük, bűnnek tekintjük és korlátozzuk, illetve mindenki kerüli, hogy megszületni lássa az embert, viszont mindenki siet, hogy meghalni lássa.⁵⁰ Montaigne éppen az emberi élet *természetes vonatkozá-*

⁴⁶ Lev Tolsztoj: *Három halál*, illetve *Ivan Iljics halála* Fordította: Szöllősy Klára, In. Lev Tolsztoj: *Bál után. Kisregények és elbeszélések*, Európa, Budapest, 1984., 170. o.

⁴⁷ Vö. Elias: *A haldoklók magányossága* 22. o.

⁴⁸ *Esszék* II. XII. 125-126. o.

⁴⁹ *Esszék* III. IX., 219. o., III. XIII., 347. o.

⁵⁰ „Nem vagyunk-e nagyon is otrombák, ha otrombának nevezzük azt a cselekedetet, amelyből lettünk?”, illetve „Bűnnek tekintjük, hogy vagyunk”. *Esszék* III. V. 105-106. o.

sainak elfedését kéri számon, csak éppen úgy gondolja, hogy problémás, ha az élet kezdetéhez köthető tevékenységeket nyomasztóvá tesszük, kizárjuk a mindennapiságból, míg a halált társas eseményként fogjuk fel, holott itt a magányosság, a többi ember kizárása lenne indokolt. Bár néhol úgy tűnik, mintha Montaigne éppen a halál elfedését, kizárását tartaná jónak, de inkább arról lehet szó, hogy számára a *halál természetességének elfogadása összekapcsolódik a társasság kritikájával*, amely (az ő kultúrájában) minden látszat ellenére éppen a halál elfedéséhez járul hozzá. Montaigne-nél tehát nem a halál magányosságán és a rítusok elutasításán, hanem a *halál természetességén*, „*hétköznapiságán*” van a hangsúly, a természetes élet és halál mellett érvel utolsó két esszéjében is. Montaigne bizonyos rítusokat nem utasít el (utolsó szentségek) és a halál társasságát elsősorban azért kritizálja, mert féltelmet kelt a haldoklóban és nagy terhet jelent az őt körülvevőknek is. Petronius és Tigellinus esetében pl. nem volt erről szó, ők leányzók és barátai társaságában, „vigasztaló beszédek nélkül, véghagyatkozás nélkül, az állhatatosság becsvágyó mutogatása nélkül, a jövőendőbeli állapotukon való elmélkedés nélkül” fogadták a halált.⁵¹ Az öngyilkosság kérdésével foglalkozó esszéjében Montaigne leír egy olyan Keosz szigetekről, ahol a „boldog véget” választó idős asszony megissza a mérget, amikor úgy érzi, hogy ideje meghalnia: itt is *közösségi és természetes* esemény az életből való távozás.⁵² Az „egyszerű” emberek halálhoz való viszonya sem mentes a szokásoktól és rítusoktól, és azt sem lehet kijelenteni, hogy a paraszti lét nem jár együtt a *halálra való reflexiókkal*, hiszen éppen a természetközeli élet következtében ismerhetik fel, hogy a halál a megújulás szolgálatában áll. Montaigne leírja, hogy a parasztok a pestisjárvány idején felhagytak az élet teendőivel és „közönyösen” készültek a halálra, egyedül csak az „iszonyú magánytól” féltek, attól, hogy ők maradnak a végére.⁵³ Az egyszerű emberek halálára éppen *nem* a magányosság volt jellemző.

A *filozófia* valóban *jelentheti a halál elfedését*, azáltal, hogy a filozófus lényegtelen álproblémákat vizsgál, és nem szembesül ténylegesen a halál problémájával: vannak, akiknek ez csupán egy elméleti probléma és vannak, akiknek ez az önvizsgálat része, hiszen Montaigne is felsorol több filozófust, akik valóban méltó módon haltak meg (Senecát is ezek között említi). Ahogy a kulturális szokások és a filozófia elősegíthetik a halálhoz való „termékeny” viszonyulást, úgy az *állati tudatlanságra törekvés* az ember számára éppen a

⁵¹ Esszé III. IX. 222. o.

⁵² Esszé II. III. 38-39. o.

⁵³ Esszé III. XII. 293-294. o. Montaigne leírja, hogy a parasztok a pestisjárvány alatt a temetéssel foglalkoztak csupán, volt, aki megásta a saját sírját is, sőt néhányan elevenen bele is feküdtek.

halál elfedését jelentheti. Hiszen az ember alapvető jellemzője a halál-tudat és kérdésként merülhet fel Montaigne nézetével szemben, hogy nem pont az természetellenes-e, hogy az állati tudatlanság állapotára vágyakozunk. A „felesleges”, mértéktelen tudástól mentes *természetes észhasználathoz* – aminek ideális voltát Montaigne *Az arcvonásokban* és más esszéikben is kiemeli –, éppenhogy *hozzátartozik a halállal való szembenézés.* Szókratész és az egyszerű emberek párhuzama csak akkor áll meg, ha nem az állati tudatlanságot eszményítjük, hanem a természetes észhasználatot, amely reflektál a világra, így a halál kérdésére is, de belátja tudása korlátozott voltát.

IV. BEFEJEZÉSKÉNT

Visszatérve a kiindulópontként hivatkozott jelentős 20. századi halál-felfogásokra: Sartre úgy látja, hogy értelmetlen a halálra várakozni, hiszen az mindig érkezhetsz előbb, mint amilyen időpontra várnánk, csupán számolhatunk vele.⁵⁴ Sartre részéről persze ez nem lehet jogos kritika Heideggerrel szemben, hiszen a német filozófus is problémásnak tartja, ha a halálhoz, mint a jelenvalólét egy kitüntetett lehetőségéhez olyan módon viszonyulunk, mint valamilyen kéznélélvőhöz vagy kézhezállóhoz kapcsolódó lehetőséghez, és megpróbáljuk uralni azt, rendelkezni akarunk felette, bevonjuk a valóságosba: ide tartozik *halálra való gondolás* (arra hogy mikor és milyen módon valósulhat meg), vagy az arra való *várakozás*.⁵⁵ A sztoikus szerzőkre – bár a fő cél az, hogy az ember tudatosítsa magában a halál bizonytalanságát, tehát „számoljon” azzal – jellemző az ezekre való buzdítás. Több esszéjében Montaigne is – lásd annak részletetését, hogy milyen sokféle módon érhet bennünket a halál – elköveti ezt a „hibát”.⁵⁶ Heidegger szerint a halálhoz viszonyuló létben a lehetőséget minden gyengítés nélkül, mint lehetőséget kell megérteni, illetve elviselni.⁵⁷ Van olyan kritikai meglátás, miszerint éppen a sztoikusok „görcsös” *felkészülése akadályozza meg az embert, hogy a saját életét élje, mivel ezzel túlságosan „közre” hozza az univerzális eseményként értett halált, amely hozzájárulhat a halálfélelem fokozásához (minden ellenkező szándék dacára) és korlátozhatja a távlatos életalakítást.*⁵⁸ Láttuk, hogy Montaigne az *Esszék* végén lényegében ezeket az ellenvetéseket fogalmazza meg a filozófiai felkészülés ellen. A sztoikus szemlélet hiányosságaihoz ugyanakkor nem az a

⁵⁴ Sartre: i. m. 628. o.

⁵⁵ Heidegger i. m. 53§, 303-304. o.

⁵⁶ Vö. Montaigne: *Esszék* I. XX. 95-97. o.

⁵⁷ Heidegger i. m. 53§, 304. o.

⁵⁸ Lásd ezt a kritikát Kierkegaard egyik megjegyzésére építve: Csejtei i. m. 171-172. o.

következtetés adódik, hogy egyáltalán nem kell a halállal foglalkoznunk, hanem éppen ellenkezőleg, pontosabban kell tisztáznunk azt, mit is jelent „megtanulni meghalni”. Ezt meghatározhatjuk úgy, mint az *élet értelmének* a halálhoz való „tulajdonképpen”, egzisztenciális viszonyon alapuló *folymatos keresését*, mint *a jó élet alapvető feltételét*. Montaigne végül megkérdőjelezi, hogy van-e egyáltalán értelme előzetesen foglalkozni a halállal. De ha az *Esszék* egészét nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy Montaigne a természetes észhasználaton alapuló *reflexiókra szólít fel* az élethez és a halálhoz való saját viszony kialakítása érdekében.

IDŐBELISÉG ÉS REALITÁS. NICOLAI HARTMANN „IZMUS” NÉLKÜLI REALIZMUSA

BOROS BIANKA

BEVEZETÉSÜL

Nicolai Hartmann számára a gondolat, miszerint a szubjektum volna a megismerési reláció centrális vonatkoztatási pontja, idealista előítélet, mely egy paradox, a valódi ismeretproblémát nem tartalmazó ismeretelméletet eredményez. Ezzel szemben a természetes realizmusból kiinduló, a megismerési viszonyt létviszonyként, a megismerést transzcendens aktusként értelmező beállítódás az ún. *kopernikuszi ellenfordulaton* alapul. Hartmann Kant-értelmezésének jellegzetességét azon célkitűzés adja, hogy a kanti pozíció magját a transzcendentális idealizmus rendszerétől eloldozva emelje ki és vigye tovább. Mi több, ennek szellemében a *Ding an sich* realista felfogását Hartmann Kant eredeti, problémaorientált pozíciójaként érti. Kant legfelsőbb alaptételét pedig ismeretelméletileg neutrális tézisként értelmezi. Mivel így a megismerés és a lét princípiumainak (részleges) azonossága a tárgyak egyáltalában vett megismerésének feltétele,¹ a princípiumok részleges azonosságának tétele „elkerülhetetlen metafizikai minimumként”² értendő.

Az idealista érveléssel szemben, mely szerint csak képzeink adottak számunkra, s azok zárt köréből sosem tudunk kitörni, Hartmann előfeltételezi a világ gondolkodástól független realitását. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*³ című művében még a szkeptikusokra hárítja át a bizonyítás terhét, mondván, hogy az a természetes világnézetben kinyilvánított gyakorlati meggyőződésünk ellen szól, s mint ilyen, tartozik nekünk annak magyarázatával, hogyan keletkezik a *realitás látszata*. Ezzel szemben a Kant-társaság 1931-es realizmus-konferenciáján tartott előadásában már pozitív érveket keres. A pozitív érvek célja azonban nem egy olyan nyilvánvalóan lehetetlen feladat, mint a reális világ létének bizonyítása, hanem a realitás adottság-módjainak feltárása. Utóbbi a transzcendens aktusok elemzésével valósítható meg.

¹ Hartmann (1958c): 189. o.

² Hartmann (1965a): 344. o. A szövegben szereplő magyar nyelvű Hartmann-idézetek saját fordításaim. (BB)

³ Első kiadás: 1921.

Az elsődleges transzcendens aktusok (az ún. emocionális-transzcendens aktusok) elemzése során szubjektum és világ eredendő összeköttettségét, kapcsolódásuk szerkezetét, és a bennük megnyilvánuló realitásadottságot tárja fel. A realitás adottságának problémájában nagy hangsúlyt kap az elemzett aktusok időbeli szerkezete. A kiindulópont: a realitás egységének kulcsa a reális idő egységében keresendő. Előrebocsátanám, hogy az *emlékezés* aktusa, mint nem transzcendens, hanem képzetaktus (Vorstellungsakt), nem tartozik a realitásadottság problémájához – az emlékezéshez a *tradíció* fogalmán keresztül fogok kapcsolódni, mely az emocionális-spontán aktusok elemzésekor, a szituáció fogalmával összefüggésben kerül előtérbe.

1. A LOGIKAI IDEALIZMUSTÓL A REALIZMUSIG

Hartann Korai írásaiban a logikai idealizmus ismeretfogalmának és ontológia-ellenességének kritikáján keresztül nyomon követhető saját álláspontjának kikristályosodása.⁴ Ellentétben publikált írásaival, Heinz Heimsoeth-tel való levelezésében már egészen korán hangot ad kritikai észrevételeinek. 1911. június 30-ai levelében⁵ a *Ding an sich* idealista értelmezését már nyíltan kritizálja és egy realista értelmezést preferál. Megjegyzi, hogy a végtelen megismerési folyamat elismerése feltételez valami a megismerésen kívülit, egy a gondolkodáson túli létet, melyet a neokantiánusok az idealista álláspont miatt nem ismernek el. Mivel a lét a megismerésben csak apránként, lépésről lépésre tárul fel, az nem lehet a gondolkodás pusztja terméke.

Hartmann 1909-ben írt disszertációja és habilitációs írása még minden tekintetben a logikai idealizmus kötelékében, de azt bizonyos pontokon továbbfejlesztve, kiegészítve íródik.⁶ Mindemellett már e korai írásaiban megtalálhatóak azok a gondolatok, melyek később nagy jelentőségre tesznek szert. Például, hogy a megismerés eredendően a tárgyakra irányul, illetve, hogy egy módszer alkalmazása még nem jelenti egyúttal annak ismeretét is, vagy épp a problémagondolkodás rendszergondolkodás elé helyezése. Már ekkor figyel a kategoriális koherencia hegeli gondolatára, mely később a neokantiánusok idealista kategóriatanának továbbfejlesztése révén rétegonológiájának központi eleme lesz. A *Philosophische Grundlagen der Biologie*⁷ és a *Systema-*

⁴ Morgenstern meggyőzően érvel azon állítás ellen, miszerint Hartmann a fenomenológia hatására fordult volna a realizmus és az ontológia felé; ugyanakkor hangsúlyozza, hogy módszertani szempontból a fenomenológia jelentős szerepet játszott Hartmann filozófiájában. Vö. Morgenstern (2013).

⁵ Hartmann – Heimsoeth (1978): 65-66. o.

⁶ Hartmann (1909a) és Hartmann (1909b).

⁷ Hartmann (1912).

*tische Methode*⁸ című írásaiban már a marburgi pozíció relativizálása figyelhető meg. Ekkor még elfogadja a *Ding an sich* idealista értelmezését (azaz, hogy a tapasztalat tárgya egészében sohasem adott, csak a tudomány végtelen feladataként), ugyanakkor már ismeretelméletileg neutrális állásponton áll.⁹

Az első nagy szellemi útélágazást a módszertan kifejtésénél találjuk. A *Systematische Methode* című írás alapgondolata, hogy a transzcendentális módszer önmagában hiányos, ki kell egészíteni a husserli deskriptív (fenomenológiai) módszerrel és a hegeli dialektikus módszerrel. Azáltal, hogy a módszerek flexibilitását követeli a rendszer által ránk erőltetett módszerrel szemben, egyúttal a logikai idealizmus rendszerigénye ellen is fellép, hangsúlyozva, hogy a rendszer nem lehet előfeltételezett, hanem csupán cél.

A transzcendentális módszer a tárgyról annak alapelveire való visszakövetkeztetés révén a tárgy logikai priuszát, lehetőségfeltételeit kutatja. A deskriptív módszer viszont mintegy kiegészítésként kompromisszumot próbál nyújtani fenomenológia és logikai idealizmus között. Míg a fenomenológia az adott fenoménéknél kezd, a logikai idealisták az adottságot tagadják, számukra az adott már mindig is a gondolkodás alkotása. Hartmann elismeri, hogy valóban apóriákkal terhelt az *adott* feltevése, hiszen egyrészt adottnak kell lennie, hogy leírható legyen, másrészt valahogy ismernünk kell, hogy tárggyá válhasson. Az *adott* tehát nem lehet tiszta, gondolattalan érzet (mint a szenzualizmusban); mindig már valamennyire interpretálva van. Az *adott* egy ún. *Mixtum*: érzeteket és a gondolkodás elemeit egyaránt tartalmazva, egyfajta primitív megismertséggel rendelkezik.¹⁰

Tehát míg a transzcendentális módszer az alapelvek megismerésére törekszik, a deskriptív módszer tárgyismeretet kínál, tárgyakat ír le (fogalomként felfogott) alapelvek segítségével. Ezt a komplex metódust egészíti ki harmadikként a dialektikus módszer, amely tisztán logikus módszer, az alapelvek kölcsönös függőségéből indul ki. Célja az alapelvek rendszere, kategóriatan, melynek központi alapelve, hogy kiindulópontul bármelyiket választva – az összekapcsoltság miatt – az egész rendszer kibontható.

A Cohen 70. születésnapjára írt *Systembildung und Idealismus*¹¹ című írásában szintén a logikai idealizmus rendszerigényét analizálja, kritizálja, de

⁸ Hartmann (1958a).

⁹ Ehhez bővebben vö. Morgenstern (2013).

¹⁰ Vö. Hartmann (1958a): 35. o., illetve Morgenstern (2013). Hartmann ekkor már különbséget tesz kategória és fogalom között. Kategóriáknak a megismerésben tudattalanul működő momentumokat, funkcionáló kategóriákat nevezi. A fogalmak pedig e kategóriák tudatos rögzítésével jönnek létre, hipotézisek a megismerésben ténylegesen működő kategóriákról, kategóriák tudatos fogalmai.

¹¹ Hartmann (1958b).

ebben a tanulmányban jelennek meg a Hartmann átfogó kategóriatánát megalapozó első megfontolások is. A marburgi iskolával való teljes szakítás néhány fontos marburgi gondolat alapvető átértelmezésével veszi kezdetét.¹² A gondolkodás és lét elveinek azonosságáról szóló coheni tézist Hartmann neutrális tézisként (idealizmus-realizmus álláspontjától függetlenként) értelmezi, mely csupán az egyáltalában vett megismerés általános feltételét mondja ki (legyen az realista vagy idealista módon értelmezve). Az írásban ugyanakkor megfigyelhetőek a realizmus felé tett fontos előrelépések is. Létrehozásként értett megismerés helyett a megismerést valaminek a gondolati megragadásaként definiálja, s a megismerés realitásigényét hangsúlyozza. Továbbra is úgy gondolja, hogy gondolkodásban és létezésben valaminek azonosnak kell lennie, hogy az ismeret létrejöhessen, ugyanakkor a kettőnek különböznie is kell, mert a megismerés valami tudaton túlit fog fel.

1913-as és 1914-es írásait már a logikai idealizmus rendszerének immanens, ill. realista kritikája hatja át. Az *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*¹³ című tanulmányban az *a priori* új felfogását vázolja. Vitatja, hogy az *a priori* megismerésénél egy teljesen belátható, racionális dologról lenne szó. Különbséget tesz *a priori* és a priori ismeret között. Az a priori ismeret olyan tárgyismeret, melynek során (a priori) elvek segítségével a tárgyon valami alapvetőt ismerünk meg. Ezzel szemben az *a priori* princípiumokat, kategóriákat jelent, melyek az a priori ismeretek alapjául szolgálnak. Egyfajta logikai-kategóriális eszközök (*logisches prius*), s ami a legfontosabb, ahhoz, hogy használjuk őket az a priori megismerésben, nem kell, hogy világosan tudatukban legyünk, az *a priori* tudattalanul funkcionál a tárgyak megismerésében.

Felmerül a kérdés, mennyiben reflexívek ezek az alapelvek, azaz mennyiben ragadhatók meg a megismerés természetes irányának megfordításával.¹⁴ Míg Kant és a neokantiánusok számára az *a priori* megismerése csupán az értelem dolga volt, addig az új irányzatok (fenomenológia, Meinong tárgyelmélete¹⁵) – a neokantianizmus egyoldalú intellektualizmusával szembe helyezkedve – az észlelést, szemléletet, érzést is bevonták az a priori megismerésbe. Hartmann számára az intuitív lényegszemlélet (fenomenológia) és a transzcendentális módszer (logikai idealizmus) az *a priori* megragadásának két egyenjogú módszere.¹⁶ Azonban, míg e két elmélet osztja az *a priori* alapvető megismerhetőségének racionalista dogmáját, Hartmann meglátása szerint az *a priori* nem ismerhető meg maradéktalanul. A megismer-

¹² Bővebben ld.: Morgenstern (2013).

¹³ Hartmann (1958c).

¹⁴ Hartmann (1958c): 186, 196, 201. o.

¹⁵ Hartmann (1958c): 191. o.

¹⁶ „Sichtbarmachung des prius vom posterius her.” Hartmann (1958c): 201., 220. o.

hetőség szférája két irracionalitás¹⁷ között – a princípiumokban rejlő irracionális mozzanatok¹⁸ és a tárgyak részleges irracionalitása között – helyezkedik el.¹⁹ Mivel a marburgiak számára minden abszolút megismerhető, az irracionalitás gondolata fontos elem a velük való szembehelyezkedés során; Hartmann a tárgy részleges irracionalitását, mint a megismerés előrehaladásának feltételét fogja fel.

A transzcendens aktusok – amilyen a megismerés is – lényege, hogy magánvaló tárgyakra irányulnak, azaz tárgyakat maguktól függetlenként tételezik. A megismerés transzcendens aktusként való felfogásához a magánvaló (*Ansichsein*) fogalmának elemzése a kulcs. A magánvaló fogalma Hartmann számára egy jellemzően ismeretelméleti segédfogalom, mely ontológiailag nehezen értelmezhető. Ismeretelméletileg a magánvaló lét a szubjektum általi megismertségtől való függetlenséget fejezi ki. Ez a függetlenség viszont ontológiai szempontból épp, hogy lényegtelen. „Az ontológiai magánvalóság a reflektált-ság felfüggesztése az ismeretelméleti magánvalóban.”²⁰ A létező mint létező felől nézve minden magánvaló és számomra való felbomlik a *létezőben*. A tárgylét, a számunkra való lét, a fenomén-lét is lét, magánvaló létező és számomra való létező is létező. Ontikusan *magánvaló* minden, ami valamilyen értelemben van.²¹ Egy tipikus *tudataktus* végrehajtásakor, például egy kentaur elképzelésekor ez a függetlenség jellemzően nem valósul meg, azonban egy második, rárétegződő *transzcendens* aktusban odafordulva megismerően viszonyulhatok korábbi tudataktusomhoz. A megismerés több mint pusztá tudataktus.

„Ha a tudat nem lenne képes transzcendens aktusokra, nem tudhatna semmit a világ létezéséről, amelyben él. Immanenciájának foglya lenne és semmi másról nem lehetne tudomása, csak saját termékeiről, gondolatairól vagy képzeteiről. [...] Elképzelni képes az ember bármely lehetséges dolgot, a nemlétezőt is; megismerni azonban csak azt tudja, ami 'van'.”²²

A fentiek értelmében tehát a megismerési aktus bármire, saját magára is vonatkozhat, de csak mint olyanra, ami megismerésemtől függetlenül létezik. Hiszen *per definitionem* az a megismerés lényege, hogy valami magánvalót, tőle függetlenül fennállót, tehát nem általa létrejövőt ismer meg – nem te-

¹⁷ Nem önmagában, hanem *számunkra* irracionális.

¹⁸ Hartmann (1958c): 207-218. o.

¹⁹ Hartmann (1958c): 218. o.

²⁰ Hartmann (1965b): 142. o.

²¹ Vö. Hartmann (1965b): 142. o.

²² Hartmann (1965b): 147. o.

remt. A megismerési aktus számára a tárgyak előre adottak (*vorgegeben*), nem pedig feladatként adottak (*aufgegeben*), ahogy azt az idealizmus állítja.²³

2. A REALITÁS HARTMANNI FOGALMA

Hartmann ontológiája egy realizmuson és idealizmuson inneni álláspont-ról indul, a fenoméneket neutrálisan értelmezi. Bármiféle „izmus” megvalósítása ugyanis a *teória* szintjéhez tartozna, s a *teóriát* érintő bármiféle előzetes döntés a rendszergondolkodással (*Systemdenken*) szembehelyezkedő problémagondolkodás (*Problemdenken*) szellemében – mint a rendszer előfeltételezése – elfogadhatatlan volna. A problémacentrikus gondolkodásnak megfelelően a kutatás három egymásra épülő szintje a *fenomenológia* (mint a fenomének híú leírása), az *aporetika* (mint a jelenségekben rejlő valódi talányok feltárása, megfogalmazása), melyet utolsóként követhet a *teória* fokozata (mint tiszta szemlélés, az apóriák megoldása). Az állásfoglalás ideje csak az immanenciafenomén értelmezésekor érkezik el.²⁴

Hartmann hangsúlyozza, hogy ontológiai pozíciójára azért sem a „realizmus” lenne a megfelelő kifejezés, mert nem pusztán a reális létről szól, hanem az ideális léttel is foglalkozik. Egy kiterjesztett, a természetes realitásfogalomhoz hasonló realitás-fogalommal operál, amely szerint nem csak a térben kiterjedt, a térbeli észlelés számára hozzáférhető dolgok reálisak. „De egyúttal ez a természetes realitásfogalom is, mely a 'reális világot' kizárólag egységesként ismeri, olyanként, ami a heterogén dolgokat összekötte és összefonódva tartalmazza: élő és élettelen erőket, szellemi és dologi történeteket.”²⁵ Anyag és szellem egyazon létmóddal rendelkezik, mindegyiket időbeliség és individualitás jellemzi. A materialista jellegű felfogásokkal ellentétben tehát nem a mennyiség, a mérhetőség, vagy a láthatóság, hanem a folyamat, a keletkezés, az egyszerűség, a tartam, az egymásutániség és az egyidejűség a reális jellemzői. E realitásfogalom ellenpárja az ideális létmód, melyet időfelettség, időtlenség, általános érvényűség jellemez.²⁶

²³ Az ontológiai és ismeretelméleti vizsgálódások számára is nagy a tét: ha az általunk reálisnak tartott világ nem reális, akkor ismeretünk sem ismeret.

²⁴ Vö. Hartmann (1965b): 77. o.

²⁵ Hartmann (1931): 8. o. Vö. még Hartmann (1965b): 171. o.

²⁶ A realitás alapvető jellemzői időbeliség és individualitás, az idealitásé pedig időfelettség és általánosság. Létmódok, illetve létszférák (reális, ideális), létmódusok (lehetőség, valóság, szükségszerűség) és létmomentumok (lét és ígylét, azaz Dasein és Sosein) fogalmainak szétválasztását követően különbséget tehetünk reális és ideális (vagy lényegi) lehetőség, valóság, illetve szükségszerűség között is. Az, hogy a modalitások viszonya különböző a reális és az ideális szférában, különösen az értékek reális világba történő átültetésénél (megvalósításánál) válik hangsúlyossá.

Maga a személy, a másik ember is ugyanazon létmóddal, realitással bír, mint bármely fizikai tárgy. Különbözőségük abban áll, hogy számunkra fontosabbak, illetve – ahogy azt majd a spontán aktusoknál látjuk – összetettebb szerkezetűek embertársainkkal kapcsolatos viszonyaink, mint amelyek a pusztá dolgokhoz fűznek minket, ezt azonban nem a létmódok különbözősége alapozza meg. A realitásnak (mint létmódnak) nincs semmiféle fokozatossága. Mindez egyben azt is jelenti, hogy a szkepszis az érzékelés tévedhetőségére alapozott érve nem szűkíthető pusztán a dologi realitásra.

Ez a fajta realista értelmezés ugyanakkor nem azonos a természetes (azaz naiv) realizmussal, amely két tézisére bontható. Míg a *realitástézis*, mely kimondja, hogy a tárgyak a megismeréstől függetlenül léteznek, Hartmannnál is központi szerepet kap; a *megfelelési tézist*, mely szerint a dolgok olyanok volnának, amilyenek elsőre tűnnek, határozottan visszautasítja. Megfelelés helyett az ismeretképződmény fokozatosságát hangsúlyozza.

A realitás egységének kulcsa a reális idő egységében keresendő.²⁷ Ahogyan egyazon időbeliségben léteznek természet és történelem, úgy egyazon realitás fogja át természetet és szellemet. Eme realitás egységéről van szó a realitás adottságának problémájában. Ontológia és ismeretelmélet egyazon adottság-bázisra épít: a maga egységességében vett reális világra, melyet a dolgok és a hozzájuk fűződő viszonyaink realitása, dologi és emberi lét összefonódása alkotnak. Természetes és tudományos beállítódás egyenes irányú folytatása az ontológiai.

3. REALITÁSadottság a transzcendens aktusokban

Hartmann kiindulópontja abban áll, hogy a megismerési aktus transzcendenciája bár felismerhető, de nem bizonyítható. Az ismerettárgy realitása melletti erősebb érvek a megismerés határán találhatóak, ahol a tárgy léte a megismeréstől függetlenként mutatkozik meg. A problématudat a tárgyat

A létmomentumok és létmódok aszerint is felhasználhatóak, vonatkozhat-e rájuk a priori, illetve a posteriori ismeret. Míg a konkrét Dasein kizárólag a posteriori módon ismerhető meg, addig az ideális létezők csak a priori módon, hiszen az utóbbi nem tartalmaz semmi konkrét, egyedi vonást. A következő – Hartmann ábrája (Hartmann (1965b): 135. o.) alapján készült – összesítő rajz tömören szemlélteti a fent leírt viszonyokat:

A priori ismeret		A posteriori ismeret	
Ideális lét	Reális lét		
Sosein (ígylet)			Dasein (lét)

²⁷ „Az ontológiai realitásfogalom teljes egészében a reális idő egységén és kizárólagosságán alapszik.” Hartmann (1965b): 171. o.

transzobjektívként *ismeri*, ezt követheti aztán a megismerés előrehaladása a tárgyon (ismeretprogresszus). Ellentétben a neokantiánus elképzeléssel, mely szerint a megismerési folyamat egy pusztán logikai folyamat volna, melyben a *tárgy* fokozatosan *keletkezik*.²⁸

A megismerés aktusának realista értelmezése Hartmann számára egy-értelműen meggyőzőbb bármiféle idealista értelmezésnél, ugyanakkor nem ez az a transzcendens aktus, amelyben a realitás ténye közvetlenül adott. A tárgy *elsősorban* nem az, amit megismerünk, hanem olyasvalami, ami minket gyakorlati értelemben *érint* (uns praktisch angeht²⁹), amellyel számolnunk kell, fel kell dolgoznunk, viszonyulnunk kell hozzá, s mint ilyet: kihasználnunk, legyőznünk vagy elviselnünk kell. A megismerés csak ezek után következik. Az ismeret nem értelmezhető sem ítéletként, sem pedig valaminek a tételezéseként. Az ismeret valaminek a megragadása, ami a megismeréstől függetlenül olyan, amilyen, tehát az megismerhető, ami magánvalóan létezik. A megismerési reláció a tudatot transzcendálja, összeköti egy tőle független valamivel. Annak alapján beszélhetünk igazságról, illetve tévedésről, hogy a tárgyat eltaláljuk vagy elhibázzuk.

A megismerés aktusa, szemben a gondolkodással, képzelettel, illetve fantáziával, transzcendens aktus, mely egy reális ellentaghoz kötődik. Tisztán *regisztráló* jellegű transzcendens aktusként viszont az életösszefüggésben másodlagos szerepet játszik. Elsődlegesnek Hartmann az emocionális-transzcendens aktusokat tekinti. A megismerés csupán ezen alapvetőbb, emocionális aktusokra ráépülve jelenik meg. Ennek értelmében a *realitás ténye* közvetlen formában az elsődleges, emocionális aktusokban keresendő. Ezekben *elemi erejű realitásadottságot* mutat ki Hartmann, amely a *reális ridegségével* (die Härte des Realen)³⁰ való közvetlen szembesülés formáját ölti. A transzcendens aktusok jellegzetessége, hogy egy létét tekintve önálló ellentaggal állnak függési kapcsolatban. Az emocionális transzcendens aktusok fő vonása, hogy ezekben az érzelmi, érzésbeli tónus a realitásbizonyíték valódi hordozója.

Az első csoport a *receptív*, vagyis fölfogó, befogadó aktusok például a megtapasztalás, az átélés, az elszenvedés, az elviselés aktusai, melyekben valami megtörténik a szubjektummal (dem etwas widerfährt³¹). Fontos, hogy a szubjektum itt nem a felfogás és szemlélés, hanem az *érintettség* (Betroffen-sein) módusában van. A reális *érintettség* mögött egy reális valami áll, amit a szubjektum megtapasztal, valami megesik a szubjektummal. Megtapasztalás (Erfahren) nem az empirikus megismerés értelmében szerepel, hanem

²⁸ Hartmann (1931): 14. o.

²⁹ Vö. Hartmann (1965b): 172. o.

³⁰ Hartmann (1931): 18. o.

³¹ Vö. Hartmann (1931): 16. o.

egy elementárisabb, az életben mélyebben gyökerező tapasztalás, a történés aktus-korrelátumaként (kiegészítőjeként) értett tapasztalás, melynek során a szubjektum nem néző, hanem *résztvevő, átélő* szerepben van. Ennek egy speciális fajtája az átélés vagy megélés (Erleben), melyben az én hangsúlyosabb (szemben a megtapasztalással, ahol inkább a történés objektivitása). Egy további receptív aktus az elszenvedés aktusa, melyben annak realitásbizonyossága, ami súlyt minket, közvetlenül adott. Fontos megjegyeznünk, hogy a fizikai elszenvedés csak határeset, az emberi lét folyamatos harc különböző erőkkel, követelményekkel, kötelességekkel, akadályokkal, nehézségekkel és bonyodalmakkal, melyek az elszenvedésben érzékelhetővé lesznek számunkra, érintenek, sújtanak minket. A történés realitása ebben az érintettségben egy *közvetlenül* „meggyőző” módon adott.

A receptív aktusok nemcsak a realitás adottságának más módját nyújtják, mint a megismerés, hanem ezek a megismeréstől *függetlenül* állnak fenn. A realitás bennük *közvetlenül* adódik, nem vár a megismerésre, bár követheti őket megismerés.

A második csoport, az emocionális *anticipáló* aktusok alapját a jelentudattól eltérő bizonyosság képezi. Mivel annak tudatában élünk, hogy a történések áradata feltartóztathatatlanul közeledik, folyamatosan számolunk az eljövendővel. Ezekben a prospektív aktusokban a szubjektum az *előzetes érintettség* (Vorbetroffensein³²) módusában van. Ilyen aktusok az elvárás, a megérzés, a készenlét, az elszántság, a félelem, az aggodalom, a remény, a kíváncsiság. S bár ezen aktusok némelyike gyakran tartalmilag illuzórikus elemet is tartalmaz, mindez bizonytalanságot csak az eljövendő ígylétét (Sosein) tekintve jelent.

Az emocionális-transzcendentális aktusok harmadik csoportja az emocionális-*spontán*, azaz az aktív, jövőre irányuló aktusok, mint például a vágyakozás, az akarás, a tett, a cselekvés. Hartmann ide sorolja a belső állásfoglalást és az érzületet is. Ezek az aktusok is prospektívak (előretekintők), a cselekvés számára nyitva álló jövő felé fordulnak, ugyanakkor nem receptívek, szubjektumuk nem direkt érintett. Ezekben az aktusokban a realitás emocionálisan három mozzanatban adott – *dolog, személy és szituáció* képezik akarat és cselekvés három reális objektumát.

A dolog által kerül előtérbe a realitás ridegsége, más szóval a minden cselekvést kísérő *ellenállás élménye* (Widerstandserlebnis³³), mely a realitás tényének jellegzetes alapformája.

A második mozzanat, melyben a realitásadottság kifejezésre jut, a *személy*, pontosabban az aktív szubjektumon kívüli más személyek. Ők a cselek-

³² Hartmann (1931): 21. o.

³³ Hartmann (1931): 22. o.

vés, akarás, érzület második, tulajdonképpeni reálobjektumai. Mint érintettek, receptíven viszonyulnak az aktív szubjektumhoz, az *érintettség* módusában vannak. Mindazonáltal az aktív szubjektum számára épp tettének megmáshatatlansága, felelősségének tudata, s egyben az, hogy cselekvése érinti a Másikat, vet a szubjektumra visszamenőleges fényt vagy árnyékot. Ezt a jelenséget nevezi Hartmann *visszamenőleges érintettségnek* (Rückbetroffensein³⁴). Ezt a viszonyt aztán tartalmilag tovább árnyalják az értékmozzanatok, de a realitásadottság szempontjából ezek nem lényegesek.

4. AKTÍV AKTUSOK, SZITUÁCIÓ ÉS TRADÍCIÓ

A realitásadottság az emocionális spontán aktusokban egy harmadik módon is kifejezésre jut. Ez a szituáció aspektusa, mely a személyt hívatlanul, akaratlanul megrohanja, meglepi, belekerül, s folyamatosan cselekvésre, állásfoglalásra, döntésre, szabadságra kényszeríti. Aktivitásra, mely által a környező (dologi és szellemi) valóság ellenállásában és tettének velejárójaként a visszaható érintettségben folyamatosan szembesül a realitás kérlelhetetlenségével. Jellemzője a történések feltartóztatatlansága, a reális áramlása és a neki való kiszolgáltatottság. Az ember az adott viszonyok foglya. Maga a szituáció a mindenkori dologi-szellemi realitás kontextusa, melyben mint közegben a személy létezik, tapasztal, megismer, remél, állást foglal és cselekszik.

A szellem három formája: a *személyes*, az *objektív* és az *objektívalt* szellem elválaszthatatlan egységet képez, egyetlen ontológiai réteget alkot, csak az analízis szintjén szétválaszthatóak. Két szempont, individualitás és elevenesség alapján csoportosíthatóak: beszélhetünk egyes és közös szellemről, illetve élő és élettelen szellemről. Az alábbi felosztás fényében az objektív szellem láthatóan, mint összekötő kapocs (Bindeglied) szerepel.³⁵ A következő táblázat áttekinthetővé teszi a szellem három formájának alapvető meghatározásait.³⁶

	személyes szellem	objektív szellem	objektívalt szellem
elevenesség	élő	élő	nem élő
realitás	reális	reális	irreális
individualitás	individuális	individuumfölötti	individuumfölötti

³⁴ Hartmann (1931): 24. o.

³⁵ Vö. Hartmann (1962): 71. o.

³⁶ Az alábbi táblázatot ld. Boros (2015): 178. o.

Fenti jellegzetességeiből adódóan csak a személyes szellem képes szeretni és gyűlölni, csak ő rendelkezik erkölcsi érzéssel és tudattal, a jövőre vonatkozó akarattal, illetve öntudattal.³⁷ Az objektív szellem pedig mint a történetiség hordozója jelenik meg, s mint ilyen, maga is múlandó, de az időbeliség egészen más léptéke jellemző rá. Az objektivált szellem helyzete egészen más, már nem tartozik az élő szellemhez, mivel maga már nem reális, hiszen „az időtlenbe, s ezáltal az ideálisba és időfelettibe nyúlik át”³⁸, ugyanakkor egyúttal része az időbeli történeti folyamatnak. Személyes és objektív szellem alkotják az élő szellemet, mely reális (tehát individuális és időbeli); az időtlen lényegiségek pusztán a szellem tárgyi szféráját alkotják.³⁹

Közösség nélkül, objektív szellem nélkül a személyes szellem nem létezhet, pusztá lelki lény marad. Míg a szellem nélküli (szolgáló) tudat a vitális funkciókba rögzített, azokat szolgáló tudat, uralkodó tudat rendelkezik az objektivitás képességével.⁴⁰ Az objektivitás lehetősége abban áll, hogy képesek vagyunk a dolgoktól távolságot tartani,⁴¹ azaz nem relativizáljuk a dolgokat ösztöneinknek megfelelően, hanem azok magánvalóságukban érdekelné minket. Hartmann az objektivitásra való képességet az excentrikus önbesorolás (*exzentrischen Selbsteinordnung*) következményeként érti, melynek révén a szolgáló tudat tárgyas tudattá lesz.

Mikor az *objekció* során valamit a szubjektum objektumává lesz, a tárgyon, melyet objektivál, ez a folyamat semmit sem változtat. Az *objektiváció* során viszont valami korábban tárgyi értelemben nem létezőt hozunk létre. A szellemi objektivációkat az élő szellem hozza létre, oly módon, hogy önmagát objektiválja és e szellemi tartalmakat rögzíti (például irodalom, képzőművészet, emberi találmányok).

Az ember az *objekció* által önmagát az objektumok szubjektumaként értelmezi, azaz az öntudat közvetett módon keletkezik, közvetettségének azonban nincs tudatában, ennek megfelelően Hartmann *közvetett közvetlenségnek* (vermittelt Unmittelbarkeit) nevezi.⁴² Bár a szellemi individuum különleges helyzete lehetővé teszi, önmagának közvetlen megragadását, ugyanakkor ennek során az én bizonyos értelemben *önmaga útjában áll* (Sich-selbst-im-Wege-Stehen des Ichs).⁴³ A személy én-tudata alatt Hartmann a *centrális*

³⁷ Vö. Hartmann (1962): 73. o.

³⁸ Uo.

³⁹ Vö. Hartmann (1962): 98. o.

⁴⁰ Vö. Hartmann (1962): 109. o. Hasonlóan Plessner elemzéséhez: Plessner (1975): 237-245. 288-309. o.

⁴¹ Vö. Hartmann (1962): 111. o.

⁴² Vö. Hartmann (1962): 121. o.

⁴³ Vö. Hartmann (1962): 102. o.

önadottságot érti (zentrale Selbstgegebenheit).⁴⁴ Az én nem lehet egyszerre a megfigyelés szubjektuma és objektuma is, mivel nem tud úgy kilépni önmagából, hogy önmaga számára szembenállóként (Gegenstand, Gegenstehendes) jelenjen meg, azaz a szubjektum nem válhat teljes mértékben objektummá.⁴⁵ Magát az öntudatot Hartmann másodlagosként értékeli, mivel az csupán az utólagos megragadása annak, ami a személy mindig is volt.⁴⁶

BEFEJEZÉSÜL: A MEGFIGYELŐ, MEGISMERŐ ÉS AKTÍV SZUBJEKTUM

A személyes és objektív szellem összjátékából keletkező tradíció – melyben a társas lény él és cselekszik – adja meg a játékkeret, illetve a határokat az individuum, mint társadalomban élő lény számára. A múlt kétféleképpen nyúlik bele a jelenbe: vagy az objektív szellemhez, annak jelenéhez tartozik (ekkor a reális és élő szellem része), vagy az objektiváció által megtartott. Az utóbbi állásfoglalást (Stellungnahme) követel az objektív szellemtől, s lehet az élő szellem hordozója, ugyanakkor akadályozhatja is azt.⁴⁷ Minden objektív szellem múltja részben még élő – vagy legalábbis életképes, átültethető –, részben pedig halott. A halott múlt egy részét az élő szellem nehezékként, béklyóként magával cipeli (Mitgeschlepptes), más része viszont meghaladottnak, elintézettnek tekinthető. Mindhárom fokozat (Lebendige, Mitgeschleppte, Abgetane) jelen lehet objektivációként az élő szellemben, s ekkor a következőképp súlyozódnak: az élő szellem mozgatóerői, korlátozói, illetve semleges tényezők.⁴⁸

A személy állandó, befejezetlen, spontán ön-teremtésben létezik.⁴⁹ Ahogy a megismerési viszony sem elsődleges számára, úgy élettere sem elsődlegesen az objektumok, hanem akciók és reakciók terepe. A megismerés az a másodlagos aktus, mely utólagos fellépésével az emocionálisan megtapasztaltat az objektivitásba emelheti. Emocionális tapasztalás és objektív megismerés tárgya tehát egyazon realitás. Élményösszefüggésbe ágyazott aktusokról van szó, melyek abból csak absztrakció révén szakíthatók ki. A szkepszis és az idealizmus alapvető tévedése, hogy elfeledkeznek erről a kontextusról.

Reális és látszatfenomének megkülönböztetésének kritériumát Hartmann a *fenoméntranszcendencia* fogalmának bevezetésével adja meg. Ez annyit

⁴⁴ Vö. uo.

⁴⁵ Vö. uo.

⁴⁶ Vö. Hartmann (1962): 144. o.

⁴⁷ Hartmann (1962): 547. o.

⁴⁸ Vö. Hartmann (1962): 558. o.

⁴⁹ Személy-lét (Personsein) fogalmához bővebben ld. Boros (2015): 183-185. o.

jelent, hogy a fenoménben van egy mozzanat, amely túlmutat önmagán, ezáltal transzcendálja saját fenoménkarakterét, tehát a megjelenő tartalom határozottan olyasmire utal, ami maga nem jelenség, egy fenoménfelettire. A fenoméntranszcendencia nincs meg a puszta tudataktusokban (vélekedés, gondolkodás, elképzelés, fantázia). A transzcendens aktusok fenomenjeiben viszont megvan (ahogy például a megismerési aktus is egy létviszonyra utal). Az emocionális-transzcendens aktusokban pedig az aktuátranszcendencia az érintettség módusában adott, itt a fenomén jellegzetes, igazi, vitathatatlan fenoméntranszcendenciát mutat, a reális, mint egyfajta tolakodás, ridegség, teher, kényszer jelenik meg. Általánosságban elmondható, hogy aktus és tárgy realitása minél eloldozhatatlanabbul kapcsolódik össze, annál nagyobb a realitás adottságának súlya az adott aktusban.

A személy élete, mint szituációk folyamatos láncolata értendő. Az ember e szituációs összefüggésben létezik, s ennek áramlásából nem tud kilépni; a szituáció cselekvésre kényszeríti. Ez az érintettség jóval több pusztá megfigyelő viszonynál.⁵⁰ Hartmann mindezt nem kiszolgáltatottságként, hanem *tettrehívásként* (Herausgefordertsein zur Tat)⁵¹ érti. A személy cselekvése során *a reális történés erejét* (Drastik des Realgeschehens⁵²) tapasztalja és alakítja, formálja a világot és egyúttal önmagát is.⁵³

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Boros Bianka (2015): Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre. Ergon Verlag, Würzburg, 2015.
- Hartmann-Heimsoeth (1978): Hartmann, Frida – Heimsoeth, Renate (Hrsg.): Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978.
- Hartmann (1909a): Hartmann, Nicolai: Platos Logik des Seins, Töpelmann, Gießen, 1909.
- Hartmann (1909b): Hartmann, Nicolai: Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik, Töpelmann, Gießen, 1909.
- Hartmann (1912): Hartmann, Nicolai: Philosophische Grundlagen der Biologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1912.
- Hartmann (1931): Hartmann, Nicolai: Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H. Berlin, 1931.

⁵⁰ Vö. Hartmann (1962): 135. o.

⁵¹ Vö. Hartmann (1962): 138. o.

⁵² Vö. Hartmann (1962): 139. o.

⁵³ Vö. Hartmann (1962): 143. o.

- Hartmann (1958a): Hartmann, Nicolai: Systematische Methode. In. U.ő.: Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus Zur Ontologie. Band III, Berlin, 1958. 22-60. o.
- Hartmann (1958b): Hartmann, Nicolai: Systembildung und Idealismus. In. U.ő.: Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus Zur Ontologie. Band III, Berlin 1958. 60-78.
- Hartmann (1958c): Hartmann, Nicolai: Über die Erkennbarkeit des Aprorischen. In. U.ő.: Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus Zur Ontologie. Band III, Berlin, 1958. 186-220. o.
- Hartmann (1962): Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Walter de Gruyter, Berlin, 1962.
- Hartmann (1965a): Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
- Hartmann (1965b): Hartmann, Nicolai: Zur Grundlegung der Ontologie. Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
- Morgenstern (2013): Morgenstern, Martin: Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns. <http://philosophy-e.com/vom-idealismus-zur-realistischen-ontologie-das-fruhwerk-nicolai-hartmanns/#fn-2058-30> (utolsó letöltés: 2016. május 13.)
- Plessner (1975): Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Walter de Gruyter, Berlin, 1975. (Első kiadás: 1928).

ELRAGADOTT LELKEK: EMLÉKEZÉS ÉS IMAGINÁCIÓ A RENESZÁNSZ *FUROR*-ELMÉLETBEN

MOLNÁR DÁVID

1948-as tanulmányában Ernst Gombrich hívja fel a figyelmet a platóni *furor*-elmélet 16. századi konceptuális eltolódására, amely szerint az ihletett bölcs nem szavak által, diszkurzív lineáris rendben szerzi meg a beavatottak tudását, hanem villanásszerű, szimbolikus képbe sűrítve, ahogy a sötétben felvillanó vaku fényében sejlik fel egyetlen pillanatra a bevilágított tér képe. Ezt a figyelemreméltó és Platón képeket elítélő viszonyának némileg ellentmondó elméletet természetesen a reneszánsz korának képzőművészei fejtették ki. Elmúlt tehát a filozófusok, jósök és költők azon kiváltsága, amely szerint csak ők lennének érdemesek arra, hogy a *furor* elragadja őket! A kétkezi *ars* művelőinek a státusza felértékelődött, mivel a látszólag alacsonyabb rendű materiális utánpótlások mögött immár nem csak, hogy felsejlik, hanem élesebben és pontosabban is tükröződik az isteni sugallat. Innentől kezdve a *furor poeticus* pedig már nem annyira válogatós, és a materiális alapanyagaik miatt mindent összekoszoló és mindenben nyomot hagyó festőket vagy szobrászokat is magával ragadja. Mintha a filozófia egyik ritka diadalát látnánk ebben, amely képes volt az isteni elrendelést is megváltoztatni. Ezek a 15–16. században megjelenő elméleti írások a vizuális szimbólumok tömörebb, és így nagyobb információmennyiségét hangsúlyozzák a diszkurzív szöveg időben és térben is elmaszatólódó linearitásával szemben. Tehát a képzőművészetek nemhogy egyenrangúak a filozófiával és költészettel, hanem ontológiailag még magasabb rendűek is, hiszen közelebb állnak az eredeti mintához – vagyis a valósághoz – és azt így pontosabban is tükrözik vissza.¹ Ugyanakkor a 16. századra a kétkezi *ars* hiába ülne tort a költészet felett, végül az elszaporodó emblémás könyvek műfajában kompromisszumra jutva mégis csak kiegészznek, és az ihletett tudományok asztalához furakodva mind ugyanabból a tálból csipegetnek. De honnan vehették ehhez a filozófiai bátorítást, amely ilyen látványosan felrúgta azt a tradicionális felosztást, amely szerint épp azért magasabb rendű a filozófia és a költészet, mert gondolatokból, fogalmakból és szavakból gyúrható anyaguk anyagtalan?

¹ Gombrich Leonardo da Vinci *Paragone*-ját és Annibale Caro Vasarihoz írt egyik levelét említi. A ficinói *furor poeticus* fogalma művészetelméleti értekezésben először 1509-ben jelenik meg Velencében, Luca Pacioli *De divina proportione* című munkájában. E. H. Gombrich: *Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 11 (1948), 163–192. ezen belül is: 170–172.

A tanulmány először is arra a kérdésre keresi a választ, hogy az elragadtatás során az ihletett személy milyen formában részesül az igaz tudásból, és ezt a tudást aztán hogyan képes közvetíteni. Másodsor, miként függ mindez össze az emlékezettől és a fantáziával? És végül, mely antik szerzőt gyaníthatjuk a képzőművészetek elsőségét hirdető 16. századi elméleti írások mögött?

Az a középkor látomásirodalmában is újra és újra felbukkanó motívum, hogy Isten az arra kiválasztottakat *facie ad faciem* részesíti a tudás valamilyen formájában Platóntól kezdve egyenesen ível át a 15–16. században újból felelevenedő *furor*-elméletekig. Leegyszerűsítve két fajtáját különíthetjük el, az egyik esetben az istenség az arra kiválasztott személyen – például ihletett költőn, jóson, vagy prófétán, mint valami megtöltött üres, öntudatlan edényen – keresztül nyilatkozik meg. A másik esetben a lélek magára hagyva a testet, az istenség színe előtt kap valamilyen ihletett tudást. Az előbbi esetre jó példa Platón *Iónja*, az utóbbira pedig Pál apostol elragadtatása. Fontos különbség, hogy az egyik esetben a magához tért ihletett személy nem emlékszik semmire abból, ami történt vele, és amit mondott, vagy csinált. A másik esetben viszont emlékszik a történetekre és látottakra. Az egyik esetben az alkotást az elragadtatással egy időben, mint valami élő, *realtime* közvetítést kell elképzelniünk. A másik esetben azonban az idő elcsúszik és mintha csak felvételtől látnánk az eseményeket. Ez utóbbi főleg az ihletett filozófusokkal esik meg. Ebben az esetben az istenségtől kapott tudást le kell fordítani később olyan nyelvre, amely átadható és megérthető. Ezt a két mozzanatot – a tudás megszerzését és e tudás átadását – köti össze az emlékezet.

A hagyomány szerint a filozófiával behatóbban foglalkozók általában nem csak melankolikusak, hanem – az eksztázis (*excessus mentis*) során – szellemük is gyakran különválik a testüktől és a testi dolgoktól. Ez a nagyobb szellemi koncentráció miatt van, mert olyan hevesen próbálják megragadni az anyagi világon túli igazságot, hogy szellemük szinte „leszakad az anyag felszínéről”. Marsilio Ficino szerint ezek a kiváló filozófusok, költők, papok (*sacerdos*), jósök (*praesagus*) és próféták ilyenkor félholtaknak tűnnek, ahogy a krétai Epimenidész is több mint 50 éven át aludt – különválva érzékszerveitől – egy barlangban.² Platónra hivatkozva azt is írja, hogy Sókratész nyitott szemmel állt mozdulatlanul egyhelyben egy irányba fordítva az arcát hajnaltól hajnalig, és olyan mélyen el volt gondolkodva, hogy a testét is elhagyta.³ Habár mély kontemplációi során maga Platón is gyakran megfeledkezett

² Diogenész Laertios szerint 57 évig aludt (*Vitae philosophorum*, 1.10.109).

³ Platón még nem írja, hogy Szókratész kiszállt volna a testéből (*Lakoma*, 220c–d). Viszont Aulus Gellius szerint (*Noctes Atticae*, 2.1.1–3) Szókratész így edzette a fizikai állóképességét és úgy állt ott, mintha a szelleme és lelke különvált volna a testétől. Favorinust idézve: fatuskóként (πρῆμνον).

testéről, csupán az elragadtatás során volt képes teljesen kiszökni az anyagi fogság tömlőcéből. Viszont tanítványa, Xenokratés minden nap – tréning-szerűen – egy teljes órára kiszállt a testéből. De Hérakleitos és Démokritos is ugyanígy tett, sőt Démokritos miután szellemét elszakította az érzékeitől, rájött, hogy szemei csak akadályozzák a megismerésben, ezért meg is vakította magát. Természetesen Szent Pál harmadik égbe és a Paradicsomba való elragadtatásakor is ugyanez történik. A tanulmány szempontjából talán Plótinos a legérdekesebb, aki szintén gyakran megszabadult a testétől. Ilyenkor állítólag teljesen megváltozott, és az ekkor felismert csodálatos dolgokat – miután visszatért – le is írta. Porphyrios azt állítja, hogy négyszer ő maga is jelen volt ekkor, és 68 éves korában – kontempláció közben – őt is magával ragadta egy istenség.⁴

Ezen a ponton a teológiai és filozófiai kérdésekben általában oly diplomatikus Ficino ingoványos területre érkezik. Az oszthatatlan lélek milyen értelemben hagyhatja el a testet, amelynek mint formának az összetartó lélek nélkül meg kellene semmisülnie? Ezzel kapcsolatban – mivel Ficinóra is nagy hatással volt – érdemes összefoglalni Augustinus idevonatkozó nézeteit a *De Genesi ad litteram* című munkájából (12.1.1–12.5.14). Ő is, ahogy később Ficino, Pál elragadtatásának a történetét elemzi, és ennek kivételességét hangsúlyozza, mivel az apostol „színről színre látta” Istent, ami pedig az üdvözülés előtt lehetetlenség lenne. Azonban, hogy Pált vajon testével együtt, vagy teste nélkül ragadta-e magához, azt csak a Mindenható tudja (*Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit*). Ugyanitt a látásnak és így a látomásoknak három fajtáját különbözteti meg. A testi víziók (*visio corporalis*) a szemek által közvetített anyagi formákra, vagyis a képekre korlátozódnak. Ekkor jelen kell lennie az érzékelőnek és a látott tárgynak, azaz formának is. A spirituális víziók (*visio spiritualis*) mindig együtt járnak a testi víziókkal, jóllehet különböznek egymástól. Ez a memóriában elraktározott formák, vagyis képek belső érzékelése, így ezeket is az érzéki benyomások formálják. Nagy különbség, hogy a spirituális látásnál – akár jelen van a külső tárgy, akár nincs – már a memóriában megformált képet látja a „szemlélő”. Ráadásul ez a fajta látás olyan képeket is vizionálhat, amelyeket korábban sosem látott fizikálisan. Ekkor az ítélőerejét, az értelmét és a fantáziáját (*imaginatio*) használja, hogy újraalkossa vagy megalkossa a memóriájában tárolt képek alapján az új

⁴ Marsilio Ficino: *Three Books on Life*, crit. ed., tr. Carol V. Kaske, John R. Clark, Tempe, Arizona, 1998, 114–115 (1.4.37–47). Uő, *Platonic Theology*, tr. Michael J. B. Allen, lat. text ed. James Hankins, William Bowen, Cambridge–London, Harvard University Press, 2004. IV, 120–123 (13.2.1–2). Porphyrios valójában azt írja 67 évesen, hogy neki is sikerült egyesülnie egyszer Istennel. Porphyriosz: *Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról* = Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Ford. Horváth Judit, Perczel István, Budapest, Európa, 1986. 381 (23).

spirituális képeket. Tehát a korábbi érzéki benyomások, mint formák alapanyagként vannak begyűjtve. (Mintha az érzékszervek kicsiny méhekként gyűjtögetnék a kaptárba az érzékelt benyomások virágporát, amelyekből a spirituális képek méze készül.) Az álmokat is ez a spirituális vízió formálja. A legmagasabb rendű látomás azonban az intellektuális vízió (*visio intellectualis*), amely során a *mens* az anyagi világ formái nélkül képes megragadni az olyan elvont fogalmakat is, mint Igazság, Erény, Szeretet vagy Isten. Ez csak az *alienatio mentis*, vagyis önkívület során lehetséges.

Fontos, hogy Augustinusnál – és később a reneszánsz kori platonikus elméletekben is – a látás során a *mens* mindig aktív, nem pusztán magába fogadja az érzékelt formát, hanem a „szemek ablakain keresztül” valamiféle sugarat kibocsátva összekapcsolódik, mintegy megérinti, letapogatja a látott tárgyat és így e sugár segítségével a lélekbe bele is nyomódik a külső forma képe. E háromféle vízió pedig a megismerés, vagyis tudás fokozatait is megszabja: a testi víziókból csak vélekedések alkothatók, a spirituális víziók már mélyebb tudást tesznek lehetővé, míg az intellektuális víziók során juthatunk el a legmélyebb tudásig.

A spirituális víziókkal kapcsolatban érdemes itt megemlíteni a magyar irodalom-, vagy akár filozófiatörténet egyik jeles momentumát: Tar Lőrinc vitéz írországi Purgatórium-járását. Ez inkább még középkori, mint reneszánsz műfaj, azonban mégis van egy figyelemreméltó különlegessége, amelyet vagy a magyar lovag nemes együgyűségének vagy a korát és Francis Bacont is jócskán meghaladó empirikus filozófiai módszertanának köszönhetünk. 1411-ben ugyanis elzarándokolt Szent Patrik barlangjába, ahol a látomásait James Yonge ír jegyzőnek mesélte el. Ennek egy 1464-es másolatából tudjuk,⁵ hogy Lőrinc lovag a lélek és a lélek elragadtatásának mineműségét szerette volna saját szemével látni és saját testében megtapasztalni. A látomásokra most nem térnék ki, csak Tar Lőrinc *peregrinatio*jának egyik indítékára, amelyet a következőképpen fogalmazott meg:

Én magyarországi Lőrinc vitéz három okból kerestem fel Írországot. Először és főként azért, mert mind az emberek beszámolóiból, mind írásos közlésekből úgy értesültem, hogy akinek kétségei vannak a katolikus hittel kapcsolatosan, s megfelelő módon lép be Szent Patrik írországi Purgatóriumába, ott minden kétségére részleteiben és egészben választ kaphat. Minthogy pedig én szerföltt nagy kétségben voltam a lélek mineműsége felől, hogy voltaképpen mi is legyen az –

⁵ James Yonge: *Memoriale super visitatione domini Laurencii Ratholdi militis et baronis Ungarie factum de Purgatorio Sancti Patricii in insula Hibernie* (London, British Library, Ms. Royal 10 B IX, 36^v–44^v).

mert a filozófusok állítása szerint láthatatlan, testtelen és szenvedést nem ismerő dolog –, ezért behatoltam a Purgatóriumhelyre, ahol is Isten kegyelméből a nevezett kétségemre megkaptam az igazi választ. [...] A nevezett Purgatóriumban látott látomásokról pedig azt mondom, amit Szent Pál mondott: »Vajon a test nélkül ragadtattam-e el, nem tudom, csak az Isten tudja.« Mégis valószínűbbnek tartom, hogy *a testemmel együtt ragadtattam el, nem pedig a testem nélkül, mivel-hogy kilenc gyertyadarabot gyújtottam meg.*⁶ (ford. Boronkai Iván; kiemelés: M.D.)

Mint látjuk, a vitéz egyszerű módszert választott: empirikus úton próbált utánajárni a lélek tulajdonságainak. Amikor belépett a barlangba, egy gyermét – aminek méretét sajnos nem ismerjük – darabokra vágott és ezeket a darabokat, miután egyik a másik után leégett, meggyújtotta. Az anyaghoz köthető időt így nem csak mérni tudta, hanem folyamatosan aktív is maradt a testében. Ennek végig tudatában volt és vissza is tudott emlékezni rá. Ebből következtetett arra, hogy valószínűleg testével együtt ragadtatott el, vagyis pokoljárása – az imént felvázolt ágostoni látomásmodell alapján – a spirituális víziók közé tartozott. Nem csak azért, mert a testével együtt ragadtatott el, hanem azért is, mert Mihály arkangyal, akivel szintén találkozott, a következőkre hívta fel a figyelmét: a látomásokat és a lelkeket is nem a „maga valóságában” látja a vitéz, hanem csak olyan formában, ahogy az Isten méltónak találta rá. Vagyis csupán valami szimbólumo(ka)t látott! Viszont a Pokol és a Paradicsom látását – még szimbolikus formájukban is – megtagadta tőle az angyal, mert Tar Lőrinc nem akarta elhagyni a mulandó világot, vagyis nem akart a testéből kilépni.

Kikerülve azt a megválaszolhatatlan kérdést, vajon mit és hogyan láthat az *alienatio mentis*, vagyis eksztázis során elragadott lélek, és visszatérve az eredeti gondolatmenethez: azt a kérdést szeretném végül feltenni, hogyan tudja elmondani, ábrázolni, vagyis „lefordítani” bárki is az odaát látottakat? Ficino nem volt olyan kalandvagyó, kísérletező alkat, mint Tar Lőrinc, sőt szerinte az isteni dolgokat sem szóban, sem írásban nem lehet kifejezni, az értelem (*ratio*) nem segít se a megtalálásukban, se a megtanításukban. De akkor van-e értelme filozófiai munkák írásának? Kell, hogy legyen, hiszen nem teljes hiábavalóság a tudós könyvek olvasgatása, még akkor sem, ha az igazság fényéhez (*lumen veritatis*) lépésről lépésre (*non paulatim*) lehetetlen eljutni, mert az csak hirtelen lobbánhat fel. (Gombrich épp ennek a fellobbbanásnak a képszerűségére utal.) A tudás fellobbbanásának pedig az az isteni

⁶ Tar Lőrinc pokoljárása: középkori magyar víziók, Szerk. V. Kovács Sándor, Budapest, Szépirodalmi, 1985. 247–248.

tűz a forrása, amelyből folyamatosan szikrák (*scintilla*) pattognak szét.⁷ Egy jó helyre hullott véletlen szikra viszont már felgyújthatja a megismerés lángját. A jól előkészített, az ekstázis során az érzékektől még ha csak ideiglenesen is megszabadult lélek – mint a száraz tapló – könnyedén lángra kaphat ezektől a szikráktól. (Az más kérdés, hogy ez viszont már az isteni kegyelemtől függ.) Ezt a fellobbanást kellene valahogy „elmesélnie” a visszatért filozófusnak, prófétának vagy költőnek. Lőrinc vitéz látomása nem ezek közé tartozik, hiszen csak féligazságokat tartalmazhatott: nem időtlen pillanatként fellobbant képet látott, hanem az idő által tagolt mozgóképet. Tulajdonképpen egy kilenc gyertya hosszúságú filmet.

És most térjünk vissza a látomások ezen képszerűségének elsőbbségét hirdető reneszánsz *furor*-elméletek filozófiai megalapozásához. Ezzel kapcsolatban a képzőművészet-elméleti traktátusok nem Platónnál, hanem Plótinosnál találhatják meg azt az elméleti bázist, amelyre építhetnek.⁸ Az *Enneades* egyik fejezete (5.8.6) az egyiptomi papok bölcsességét dicséri, amiért isteni tudásukat nem szavakban és mondatokban adták tovább, hiszen ezek csak hangokat imitálnak (μιμεομαι → μιμησις), hanem hieroglifákban, vagyis képekben, tehát képeket utánoztak, melyeket a templomok falára véstek. Ezt pedig azért tették, mert az isteni (ιερός) is ezen a módon nyilvánkozik meg (ἐμφαίνω), vagyis lenyomatokban, képekben. Nem lehet véletlen, hogy Plótinos az ἐντυπώω igét használja, ami egyértelműen utal a lélekbe nyomódott, bevésoódott ideákra is. Bármilyen igaz tudás és bölcsesség képként (ἄγαλμα) és *hypokeimenon*ként jelenik meg egyszerre (ahogy a hieroglifa mint kép a templom szent terének falán), se gondolkodással (διανόησις), se igyekezettel (βούλευσις) nem szerezhető meg. Aztán később ennek a képként és *hypokeimenon*ként egyszerre megjelenő létezőnek (ἄθροα οὐσία) egy másféle, kevésbé tömör árnyképe (εἰδωλον) bontakozik ki (ἐξελλίσσω), amely az eredetire már csak halványan utal vissza.

Ezzel az elméleti fejtegetéssel kapcsolatban két példát szeretnék felhozni. Az egyik Ficino 1492-ben megjelent Plótinos-kommentárjának idevonatkozó szakasza, amely mintha saját interpretációs gyakorlatán keresztül demonstrál-

⁷ Marsilius Ficinus: *Argumentum in septimam epistolam = Omnia divini PLATONIS opera*, tr. M. Ficinus: Basileae, In officina Frobeniana, 1546. 925. Platón így ír erről a *Hetedik levél*-ben (341c–d): „Nekem legalábbis semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről, és nem is lesz soha. Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.” (Faragó László fordítása)

⁸ A 15. század végén jelenik meg Plótinos tudós kommentárokkal ellátott latin fordítása Ficinótól. Plotinos: *Opera*, tr. M. Ficinus, Firenze, Antonio di B. Mischini, 1492.

ná mindazt, ami Plótinosznál olvasható.⁹ A másik pedig Pico della Mirandolának a teremtés napjaihoz írt kommentárja. Porphyriostól tudjuk, hogy Plótinosz gyakran révületbe esett és az istenségtől kapott tudást aztán le is írta, ezért feltételezhetjük, hogy ő maga is képekben jutott mindehhez hozzá. Amit látott, azt valamiféle *eidólon*ba, metaforákba, képes beszédbe sűrítve próbálta kifejezni. Ficino a kommentárjában a szárnyas kígyót hozza fel példának erre, amely Egyiptomban az idő fogalmát jelképezte. És hogy miért pont ezt? Mert Plótinosz szövegét ő maga is sűrített szimbólumként értelmezte és a görög szöveg *iepois* szava nem csak Hórusz istenséget (Ὡρος), hanem – akár Aristotelész *Historia animalium*a alapján (607a30–33) – egy bizonyos szent kígyófajtát is eszébe juttatott: olyan mérges kígyót (talán valami viperát?), amely ha beleharap az élőbe, akkor a seb körül rohadni kezd a hús. A „*tempus edax rerum*”, vagyis „a dolgokat felfaló idő” oly ismerős ovidiusi toposza alapján pedig ez a méreg, vagyis az idő minden anyagi dolgot lassabban vagy gyorsabban, de felfal és lebont. Így kristályosodik ki egyetlen tömör képi szimbólumban annak a Plótinosz-szöveghehelynek a magyarázata, amely maga is a képi szimbólumról szól. Ficino tehát saját szimbolikus interpretációjával világítja meg a plótinosi hely értelmét.¹⁰

Egy másik érdekes rész Pico della Mirandola *Heptaplusán*ának második prológusa, amely szerint miután Mózes megkapta Istentől a tízparancsolatot, a szublnáris, a mennyei és az anyagi világot „igen világosan ábrázolta” frigyládájának hármass felépítésében. Tehát Mózes a teremtett világ felépítésének isteni tudását a plótinosi értelemben vett *eidólon*ként, egy láda formájában jelenítette meg.¹¹

⁹ *Uo.*, fol. kkⁱⁱⁱ (334. old.): „Sacerdotes Aegyptii ad significanda divina mysteria, non utebantur minutiis literarum characteribus, sed figuris integris herbarum, arborum animalium quoniam videlicet Deus scientiam rerum habet non tamquam excogitationem de re multiplicem, sed tamquam simplicem firmamque rei formam. Excogitatio temporis apud te multiplex est et mobilis, dicens videlicet tempus quidem est velox, et revolutione quadam principium rursus cum fine coniungit: prudentiam docet, profert res, et aufert. Totam vero discursionem eiusmodi una quadam firmaque figura comprehendit Aegyptius alatum serpentem pingens, caudam ore praesentem: caeteraque figuris similibus, quas describit Horus.”

¹⁰ Ovidius, *Met.*, 15.234–236.

¹¹ „A földi világot a testek mulandó természete alkotja; az intelligibilis világot az értelem isteni természete; a mennyet a test. [...] De nem mulasztom el megjegyezni, hogy e három világot Mózes igen világosan ábrázolta csodálatos frigyládájának felépítésében. Ugyanis három részre osztotta a frigyládát, ezek mind egy-egy világot ábrázolnak az általunk említettek közül úgy, hogy annál világosabban lehetetlen volna; ugyanis az első rész, melyet nem véd semmiféle tető vagy egyéb oltalom, erősem ki volt téve az esőnek, a hónap, a napsütésnek, a hőségnek, a hidegnek, és, ami nagyszerűen megfelel a mi szublnáris világunknak, nemcsak tiszta és tisztátalan, szent és profán emberek lakták, hanem mindenfajta állatok is; s megvolt

De a kiinduló kérdésünk, hogy mégis miként lesz végül az elragadtatásból valamilyen írott vagy ábrázolt mű. A válasz: az emlékezet és a fantázia segítségével! Az ágostoni értelemben vett intellektuális víziók vagy a platonikus *furor* általi elragadtatás után, akárhol is legyen közben az ember, visszatérve, az ott felvillant tudás képére – miként az *anamnésis* során a megszületés előtti valóságra is – végül valahogy vissza kell emlékeznie. És ezt kell aztán „lefordítania”. Vajon hol tárolódnak ezek a képek, ha testetlenül ragadtatunk el? Ficino szerint a külső világ formái az érzékelés során az ún. *spiritus*-ban vannak elraktározva és a lélek ebben visszatükröződve szemléli e képeket. A *spiritus* valami nagyon finom, nagyon tiszta, lélekszerű testecske (*tenuissimum lucidissimumque corpusculum*), amelyet a szív melege kelt a vér legfinomabb részéből, hogy aztán az egész testben szétterjedjen. Ez a *spiritus* olyan összekötő entitás, amely a test és a lélek tulajdonságaival is bír, és ez magyarázza azt is, hogy a külső, érzékelt tárgyak formáit képekben képes elraktározni. Azonban az elragadtatott lélek vajon hol raktározza a látomások képeit? A *spiritus*ban csak a testével együtt elragadott lélek lenne képes az odaát látottakat tárolni. Azonban az eksztázis során a testét hátrahagyó lélek valami megmagyarázhatatlan módon kell, hogy tárolja a megkapott tudást. Valószínűleg a testet öltés során magával hozott ideákhoz hasonlóan ebben az esetben is – annak kozmikus mintájára – valami ideaként hozza vissza ezt a tudást magával. Ha szerencséje van, akkor abban a kegyben is részesül, hogy vissza tud emlékezni az odaát látottakra. Ha viszont az elragadtatásban látottakat át akarjuk adni másoknak is, akkor valahogyan bele kell passzírozni a *spiritus*ban tárolt érzéki tapasztalat képeibe, vagyis le kell fordítani azt. És ez az a pont, ahol a fantázia vagy *imaginatio* a segítségünkre siethet. Általában a *phantasia* a lélek egyik olyan képessége, amely során a *spiritus*ban tükröződő alakokat szemlélve, ezekhez hasonló, de sokkal tisztább képeket fogan (*concipit*) a lélek saját magában. Ficino a szép ember példáját hozza fel *Lakoma*-kommentárjában (6.6, 7.1), akit ha csak egyszer is láttunk életünkben, a fantázia újrateremtő ereje segítségével örökre megmarad a lélekben. Ez a fantáziakép már más lesz – jobb és tisztább –, mint a külső kép, mert a lélek a fantázia segítségével helyreállítja (*reformatus*), a testet öltéskor magával hozott ideához igazítja, faragja a *spiritus*ban tükröződő képet. Így

benne az élet és halál folytonos váltakozása is, az engesztelő áldozatok révén. Mindkét másik rész védve volt és minden oldalról sérthetetlen a külső behatásokkal szemben, csakúgy, mint a mennyei és a mennyek fölötti világ, amelyek fölötté állnak minden sérelemnek; mindkettőt a szent névvel illetjük, mindazonáltal úgy, hogy a rejtettebbet a szentek szentje néven tiszteljük, a másikat egyszerűen szentként.” Giovanni Peico Della Mirandola: *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*, Ford., jegyz. Imregh Monika, Budapest, Arcticus, 2002. 13.

pedig az a helyzet áll elő, hogy a fantáziaképek közelebb állnak a valósághoz, mint az érzékszervek által közvetített képek.

Hasonló folyamat játszódik le az elragadtatás során is, amikor a kegyelmi állapotban látottakat szintén a fantázia segítségével alkothatjuk újra a már meglévő és elraktározott érzéki képekből. Ebben az esetben nem a *spiritus*ban tárolt érzéki képeket igazítjuk a születésünkkor magunkkal hozott ideákhoz, hanem az elragadtatás során látott képeket, mint valamiféle ideákat próbáljuk meg a *spiritus*ban tárolt képekhez igazítani. Fantáziánk segítségével választjuk ki a meglévő képek közül azokat, amelyekbe a visszahozott látomást bele tudjuk gyömöszölni. Az elragadtatott alkotás során az emlékezet és a hozzá kapcsolódó fantázia olyan, mint Szent Pál „homályos tükre” (vagy Plótinus *eidólonja*), amelyben, ha torzan is, de képesek megjelenni az odaát felvillant látomások képei. (Tehát nem tudjuk, mit láthatott Mózes a Sínai-hegyen, de visszatérésekor – emlékezve a látottakra – a fantáziája segítségével kiválasztotta a frigyláda képét, amelyet aztán később az *ars* segítségével anyagi formába öntött.)

Összefoglalva: elsősorban arra kerestem a választ, hogy az ihletett alkotás folyamatát, mint képi látomást milyen filozófiai keretbe illeszthetjük a korabeli és antik források tükrében. Habár további vizsgálódásokat igényelne, a képi látomások elsőbbségét hirdető korabeli művészetelméleti traktátusok (egyik) antik forrását Plótinusban találhatjuk meg. Terjedelmi okok miatt csupán azt a kérdést próbáltam körüljárni, hogy az elragadtatás során – vagy inkább után – megszülető mű milyen transzformációkat, fordításokat kénytelen eltérni, mire az isteni látomás szintjéről az emberi *ars* szintjéig deformálódik. A lélek a *furor*ban, az álomban és a halálban is – mintha édestestvérek lennének – eltávolodik a testtől. Ráadásul mindhárom olyan átjárható határral is rendelkezik, amelynek a két oldalát az emlékezet köti össze. Így aztán a költői *furor* kicsiben éppúgy testvére a halálnak, mint az álom. A *furor* általi elragadtatás, majd ebből az önkívületből való visszatérés ugyanúgy a halál és testet öltés árnyképe, ahogy az elalvás és az ébredés is. Az álomképek világa is sokban hasonlít az önkívületben tapasztalt „képek” világához, és az ezekre a képekre való visszaemlékezések is hasonlóak. A platóni *anamnésis*nek így lesz kistestvére az ébredés utáni álomképekre való visszaemlékezés és az elragadtatásból visszatért lélek visszaemlékezése is, és így kapcsolódik össze a reneszánsz művészetelméletben a halál, a *furor* és az álom, amelyeket végül csak a fantázia segítségével idézhetünk fel.

AZ EMLÉKEZÉS INTERSZUBJEKTÍV MEGKÖZELÍTÉSE MARCEL FILOZÓFIÁJÁBAN

DONAUER EMESE

Tanulmányomban az emlékezetet egyfajta viszonyként, az emlékezést pedig egyfajta viszonyulásként vizsgálom Gabriel Marcel, XX. századi francia filozófus gondolkodása alapján. Marcel érdeklődésének közép-pontjában a Másik áll, éppen ezért ő – mint az interszubjektivizmus gondolkodója és képviselője – beszédes viszonyként értelmezi az emlékezetet is, mely dualista módon lehet éltető, avagy bénító hatású, az utóbbi pedig tartósan realizálva emésztő erejű. Marcel szerint az emlékezés nem más, mint a valaha volt bizalmas kapcsolat folytatása vagy annak elárulása. Mondhatni, a szeretet és hűség próbája ez, amiben az egykori közvetlen kapcsolat életben tartható, de meg is hazudtolhatják, nemcsak a jövőre nézve, hanem a múltra vonatkoztatva, visszamenőlegesen is.

Vizsgálódásom szerkezeti váza a következő: először a saját múlt meghatározásának kérdéséről lesz szó röviden, mivel az emlékezés aktusában végső soron a múltban kialakuló és formálódó kapcsolat kerül felszínre, vagyis az időbeliség megélése kiemelkedően fontos e téma tárgyalása során. Ezt követően két fő szálát követek, két témaegységet járok körül: az egyik a birtokláson alapuló rögzítő emlékezés, a másik pedig az önzetlen szeretet közvetítésével megvalósuló éltető emlékezés.

Ezek lehetséges okait, módjait, hatásait (hatását a kapcsolatra, valamint arra, akire emlékeznek, és magára az emlékező emberre, az ő eljövendő életére) mutatom be Marcel filozófiai írásai és egy bölcséleti tartalmú szépirodalmi műve, a *La Chapelle Ardente* című drámája segítségével.¹ Bízom benne, hogy a fejtegetések végén érthetővé válik majd, miért gondolja Marcel úgy, hogy az etikának leginkább a hűség etikájaként kellene megvalósulnia.

SAJÁT MÚLTAM MEGHATÁROZÁSA

Marcel először a *Metafizikai napló*ban, majd a *Le mystère de l'être* című művében járja körül részletesebben a saját múlt meghatározásának problémáit. Először: a „Mi a múltam?” kérdést fogalmazza meg, mely még pontosabban megfogalmazva, részletesebben kibontva a „Milyen viszony van a múltam és jelenlegi saját magam között?” kérdésben nyer végső formát.

¹ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 187–266.

Meglátása szerint a múltunktól vagy eltávolodunk, vagy valamilyen módon a részünkké válik, és így kezeljük. Az eltávolodás azt jelenti, hogy a múltamat bizonyos mértékig leválasztom magamról, pontosabban a személyemet kivonom belőle, mintha csupán a testem lenne az, ami összekapcsol engem a múltbeli események összességével. Ezt a viszonyulást nevezi Marcel a *múlt birtoklásának*. Ennek ellentéte a „múltam is vagyok” típusú viszonyulás; ebben az esetben a múltamat szorosan hozzám tartozó múltként kívánom megérteni. E viszonyulásban nem a testem az a kapocs, ami a múltam történéseivel összeköt, hanem az akkor és most is *egzisztáló jelenlétem*. Az *egzisztálás* Marcel értelmezése szerint pedig abban az esetben lehetséges, ha az egymás számára *jelenlevő* embereknek volt és van olyan kapcsolata, amelyben a *kölcsönös szeretet* segítségével és *prófétikus bizonyossággal* hűek egymáshoz, valamint kettejük meghitt viszonyához. Ennek bővebb kifejtésére az emlékezés mint *éltető* viszonyulás tárgyalása során lesz lehetőségem.

A *Le mystère de l'être* c. művében még erőteljesebben bírálja Marcel a *saját múlthoz való birtokló viszonyulást*, azt írja, hogy a múltam nem csupán a napjaim és éjszakáim sorrendje, és nem is az életemre való visszatekintés sematikus összegzése; és akkor sem a múltam valós értelméhez közeledek, ha úgy fogom fel, akár a befőttet vagy valami ehhez hasonlót, vagyis olyasvalamiként, amit üvegben konzerválva meg lehet őrizni.² A saját múlttra következképp nem ajánlatos úgy tekinteni, mintha az hermetikusan lezárt életszakasz volna.

Miért? Marcel szerint azért, mert a múltam az életem része, ezért a múltamról beszélve így vagy úgy a most is hozzám tartozó életemről beszélek, de ugyanakkor az életem még jelen pillanatban is hat rám, magam is változhatok, és így módosíthatom például akár a múltamra való emlékezést is. Azaz jelenlegi létezésemről a múltam le is választható és nem is, hiszen továbbra is bennem van a tízéves énem vagy esetleg a tizenhat éves, vagyis az akkor megszerzett tapasztalatok, hatások, érzelmek; letagadhatatlanul, de valahogy mégis másképp, nem a régi állapotukban. Ezért is fontos a francia gondolkodó szerint az emlékek számbavételekor, valamint az emlékezés tartalmának, befolyásoló erejének, hatásrendszerének elemzése során odafigyelni egyúttal az *egzisztenciális változásra* is, vagyis arra, hogy olykor harc alakulhat ki azon lények között, aki egykoron voltam, aki ma vagyok, és aki lenni szeretnék.³ A saját múlt tehát hat a jelenre, de nemcsak a jelennel van kapcsolata, hanem a jövővel is összekapcsolódik titokzatos módon.

² Gabriel Marcel: *Le mystère de l'être I. Réflexion et mystère*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1951. 200.

³ Gabriel Marcel: *Le mystère de l'être I. Réflexion et mystère*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1951. 201.

II. AZ EMLÉKEZÉS MINT RÖGZÍTÉS, KONZERVÁLÁS

Mielőtt belekezdenék az emlékezés úgynevezett negatív realizálódásának analízisébe, pontosítani kívánom, mely élethelyzetben vizsgálom az emlékezést; a soron következő részekben azt a helyzetet veszem górcső alá, amikor egy szeretett, elhunyt személyre emlékezünk.⁴

Az, hogy az emlékezés hogyan valósul meg (*rögzít* vagy *életben tart*), Marcel szerint attól függ, hogy az emlékező milyen módon képes viszonyulni a halálhoz, számára mit jelent a halál, valamint attól, hogy milyen kapcsolata volt az elhunyttal. Jelen tanulmányban ez utóbbról szólok részletesebben; a halálhoz viszonyulásra a terjedelmi keretek miatt e helyütt, sajnos, nincs módomban részletesen kitérni.⁵

Először azt az emlékező személyt mutatom be, aki *a halált problémaként, tényként, végességet hozó kétségbeejtő eseményként* fogja fel, aki csak *birtokló* módon képes viszonyulni az elhunythoz, és úgy érzi, a halál bekövetkeztével végérvényesen *elveszíti őt*, semmivé lesz számára az idő múlásával. Majd – mint ennek ellentétét – ábrázolom és boncolgatom a másik típusú emlékezést, azt, ami akkor lehetséges, ha az életben maradó hisz abban, hogy a *halál véglegességét meg lehet haladni* az élő emlékező és az elhunyt személy között fennálló szeretettel, vagyis lehetséges, hogy a szeretett, elhunyt személy a halála után *továbbéljen*. Itt fontos közbevetőleg megjegyezmem, jelen esetben nem valamiféle misztikus elgondolásról van szó.

Mit is jelent, miben mutatkozik meg az első viszonyulás: az elvesztéstől való félelem? A félelem, hogy elveszítünk valakit, jelen esetben a szeretett, elhunyt személyt, kimondatlanul is az elfelejtés lehetőségére, valamint az attól való félelemre alapozódik, hogy az idő múlásával halványul, elillan a szeretett, már nem élő testvér, szülő, barát képe, gesztusai, a vele kapcsolatban kialakult benyomások, az őt idéző jellegzetességek (például először

⁴ A szűkítés oka főként az, hogy magát Marcelt leginkább ez a problémakör foglalkoztatta, ezt támasztja alá a *La Chappelle Ardente* című drámája is.

⁵ Marcel halállal kapcsolatos gondolatainak részletes bemutatására itt nincs lehetőségem (és arra sem, hogy a marceli gondolatokat összevessem Heidegger ide vonatkoztható gondolataival), mégis fontosnak tartom, hogy legalább halálképének főbb pilléreiről pár szót mondjak. Az egyik legfontosabb, hogy Marcel nem teológusként beszél a halálról és halhatatlanságról, hanem a *reflexió* filozófusaként, mivel szerinte a halálhoz való viszonyulás az egyén választásától függ. Ebből pedig arra lehet következtetni, hogy nem az emberi létről, mint olyanról van szó, hanem arról az egyes emberről, aki egzisztálni képes. A halál szorosan összefügg a saját testtel való viszony milyenségével, ez azonban nem jelenti azt, hogy az embernek, mint halálához való meghatározottságot kellene felismernie magát. Gabriel Marcel: *Tod und Unsterblichkeit*. In: Gabriel Marcel: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964. 66–81.

talán a mosolyát, hangját nem tudjuk felidézni, majd fokozatosan egyre kevesebbet). Erre a félelemre gyakran az a válasz, hogy törekszünk a *halott emlékének mozdulatlan, képszerű megőrzésére*. A megőrzés célja ebben az esetben az, hogy ne menjen végbe a feledés, ne következzen be az az elvesztés, amiről korábban szó volt. Ámde nem az elhunyttal való korábbi kapcsolat elvesztésének megakadályozása a cél, azaz a törekvés nem arra irányul, *hogy a korábbi kapcsolatot életben tartsa*, hanem sokkal inkább az, hogy az életben maradó számára *rögzüljön valamiféle emlék* a Másikról, aki már nincs jelen úgy, ahogy az élő szeretné, ám mégis fontos neki, hogy megmaradjon számára valamilyen módon.⁶

A képszerű megőrzésben, véli Marcel, az elvesztett személy tulajdonként, dologként való megtartásának vágya fejeződik ki. A *képben rögzítődik a halott emléke*, aki halála után olyanként él tovább, amilyennek az emlékezetben őrizni kívánják, amilyen emléket fixálnak róla. Az ilyen emlékezés egyfajta *uralom, kontroll* a valaha volt Másik felett, mivel ilyenkor tőle függetlenül döntenek Mások, hogy az életének mely történéseit, személyének mely jellemzőit domborítják ki, és miről hallgatnak.

Marcel hangsúlyozza, a gyakorlat mégis azt mutatja, hogy hiába rögzítik az *emléket*, mindenféle szándék és törekvés ellenére az elhunytból alkotott kép mégis napról napra fakul. Marcel ennek okát a *Jelen és halhatatlanság*⁷ című írásában egy példával bővebben is illusztrálja. A példa úgy szól, hogy képzeljünk el egy megteendő szakaszt, amelyen egy ideig a Másikkal megyünk, de egy ponton a Másik lemarad, és a távot egyedül kell megtenni, folytatni. Marcel arra irányítja rá a figyelmünket, hogy hamis az az értelmezés, mely szerint a Másik marad le tőlem, hiszen valójában ekkor nem a Másik marad az adott ponton, hanem *én hagyom ott őt (élem túl), őt meg a képzelőerőm segítségével rögzítem*. A rögzítéssel azonban épp az a *mozgás vész el*, ami az élet folyását jellemzi.⁸ Ennek oka pedig az, hogy a *rögzítés a birtoklás* egy módja. S hogy mit is jelent a *birtoklás* pontosan, nos, az a dráma elemzése során fog kiderülni. Az ilyen emlékezésben a *birtoklás* alapvető *bizonytalansága* jelenik meg a *lét bizonyosságával* szemben, a bizonyosságot pedig kizárólag a *remény* képes felkínálni.

⁶ Ez lehet az egyik oka annak, hogy vannak, akik nem akarják látni a súlyos állapotban levő haldoklót, mivel olyannak akarják megőrizni az emlékezetükben, amilyen egészségesen volt. Amilyen mindig is lesz nekik az illető. Egyrészt nem akarják lerombolni az addig felállított, róla kialakult képet, másrészt pedig félnek, hogy csak az utolsó riasztó kép fog megmaradni emlékezetükben.

⁷ *Gegenwart und Unsterblichkeit*

⁸ Gabriel Marcel: *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1961. 89-92.

Marcel szerint az ilyen típusú *bénító megőrzés* hosszú távon nem más, mint egyfajta *karbantartásszerű viszonyulás* az elhunyt emlékéhez, amit azonban hiábavalóan, értelmetlenül porolgatunk, mivel az, akit a képen, avagy személyes tárgyain keresztül látunk, már csak a múltban van, vagyis ez az emlékezés mentes mindenféle ontológiai értéktől. Ebben az esetben az „Én rá gondolok” jelentése azonos azzal, hogy kezembe veszek egy fényképet, tárgyat, amely őt ábrázolja, vagy az övé volt, ebben a pillanatban azonban *elvész a halott továbbélésének lehetősége*.⁹ Miért vész el? Azért, mert a *tárgyasítással* semmiféle teret nem enged annak, hogy szellemi szinten folytatódhasson a kapcsolat. Hogyan folytatódhatna? Úgy, ha a *teremtő hűséggel* kinyilvánítaná: „Még amikor se nem érinthetlek, se nem láthatlak, akkor is érzem, hogy velem vagy, s megtagadnálak téged, ha nem lennék ebben bizonyos”.¹⁰

Ha az életben maradt hozzátartozó idővel nem képes a *tárgyasító viszonyulás*on változtatni, akkor ő saját magát is bezárja a már mozdulatlan múltba, az idő fogságába esik, nem lesz képes senki számára sem megnyílni, és így másokhoz is csak *birtokló* módon tud majd viszonyulni.

Mindezek alátámasztása céljából kerül sor a *La Chapelle Ardente* c. dráma rövid áttekintésére, szem előtt tartva mindeközben a korábban felvonultatott szempontokat. Marcel fent nevezett művében, ahogy azt a cím is sugallja, a gyászfeldolgozás embert és emberi kapcsolatokat próbára tevő viszontagságairól ír, valamint a *bírásból következő* határtalan manipulációs lehetőségekről és nem mellékesen a szeretetről, ami hatalmas ívet futhat be az *önző birtoklástól* az *önzetlen odaadásig*.

A dráma egyik főszereplője Aline Fortier, aki képtelen feldolgozni a fronton elesett fia (Raymond) halálát. A másik főszereplő pedig Raymond jegyese, Mireille Pradol, ő úgy véli, anyósával közösen, vele együtt könnyebben megélheti a gyászt. A darab érdekessége, hogy magáról az eltávozotttról, aki körül a bonyodalom kifejlik, jóformán semmit nem tudunk meg.

A dráma meghatározó figurája a gyászoló anyja. Ő azt szeretné, ha minden a fiára való emlékezés körül forogna, ha mindenki csak rá gondolna. Ugyanakkor bizonyos mértékig ki is akarja sajátítani a veszteségérzést, úgy viselkedik, mintha egyedül csak neki fájna az elhunyt személy elvesztése. Késérősége annyira eluralkodik rajta, hogy mindenkit, aki a közelében van, csak bántani tud, olyannyira, hogy nem foglalkozik sem férje, sem lánya érzéseivel. Nem akarja családjával megosztani a gyászt, sőt, a menyét (Mireille), ha ki-

⁹ Gabriel Marcel: *Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*. Bastion Verlag, Düsseldorf, 1949. 207-209.; Gabriel Marcel: *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1961. 96.

¹⁰ Gabriel Marcel: *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései*. In. Ész-Élet-Egzisztencia II. A ráció és határai. Szeged, 1992. 307.

mondatlanul is, a fia halála után már nem tekinti családtagnak. Erre utal az a felszólítás, hogy Mireille nem szólíthatja többé „Mamannak”.¹¹

A fiú emlékéhez való *birtokló ragaszkodásnak* lehetünk tanúi már a dráma elején. Amikor ugyanis a lánytestvér (Yvonne) szeretné elkérni bátyja gyermekkori játékait, hogy majd az ő gyerekei is játszhassanak velük, és így aztán valamelyest nagybátyjuk szelleme is a gyerekeivel lehetne, Aline felháborodással reagál a kérésre, visszautasítja. Úgy véli, azok a játékok az ő fiáé voltak, ezért *relikviák*, úgy és ott kell hagyni őket, ahova és ahogy Raymond tette, azaz a szobájában, az ő szekrényében kell őrizni, mégpedig úgy, hogy nehogy bárki is hozzájuk érhesse.

Az emléktárgyak relikviákként való kezelésének a gyászfolyamat egy bizonyos szakaszáig van létjogosultsága. Mind Marcel, mind a gyással foglalkozó egyes szakemberek, itt például Verena Kastot említeném, azon a véleményen vannak, hogy a személyes tárgyakhoz való ily erős ragaszkodás egy ponton túl épp az elhunyttal való kapcsolatot, az *emlékező viszonyulás éltető lehetőségét teszi lehetetlenné*, hiszen – a francia filozófus gondolatosságát követve – az *igaz szeretet és az ezen alapuló kötelék két ember között nem lehet tárgyiassá jellegetű*. Ez nem jelenti azt, hogy bizonyos tárgyak ne emlékeztethetnének a szeretett emberre, de ha valaki csak ebben vagy abban a *tárgyban*, mint *eszközben véli felfedezni az emlékezés lehetőségét, önmagában viszont nem, akkor az elhunyt öbenne való tovább élése nem tud megvalósulni, mert nem az élő szeretet alkotja kettejük köteléket, hanem a lezárult, tárgyi eszközvilág*.

Az, ahogy Aline viszonyul halott fiához, hatással van élő lányára is, ezt az előbb idézett jelenet kapcsán lehetett a leginkább érzékelni. Azért, hogy ne kelljen osztoznia lányával a féltve őrzött tárgyakon, még arra is képes Aline – s úgy, mintha kiveszett volna belőle minden empátia, mások gondolkodásmódjával, érzéseivel való azonosulási képesség –, hogy azt állítsa, lánya csupán praktikus okból (spórolás) szeretné elkérni a játékokat, s mit sem törődik testvére emlékével. Yvonne válasza minderre az, hogy anyja emlékőrzése elég különös módja a múlt „tisztelésének”, ez már *babonáság, bálványimádás*.¹²

A lányával ért egyet az apa is (Octave), aki egy általa összeállított kiadvánnyal szeretne tisztelni nemcsak fia, hanem a többi elhunyt és sebesült katona emléke előtt is. Ő ilyen módon próbálja meg feldolgozni fia elvesztését, és ehhez szeretne támogatást kérni feleségétől és Mireille-től. E ponton azonban két fontos különbségre érdemes felfigyelni, már ami Octave és Aline

¹¹ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 190.

¹² Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 193.

viszonyulását illeti. Az első az, hogy Octave szeretné, ha a többiek is osztoz-
nának a gyászban, nem sajátítja ki a veszteséget. A másik pedig, hogy Octave
gyászfeldolgozásának fontos része lenne az említett kiadvány, amelyben
szerepelne a fiával folytatott levelezés, az utolsó, a fronton íródott, onnan
küldött levelek is, azaz Octave közzé meri tenni a leveleket, kiadja a szemé-
lyes őrizetből. Ez pedig azt jelenti, hogy nem kisajátítandó, féltendő relikviá-
nak tekinti őket, nem gondolja azt, hogy csupán ezek révén marad hozzá kö-
zel szeretett fia. Octave a kiadvánnyal foglalkozás során, feltehetően, el tudja
engedni a fiát az élők sorából, ezzel egyben megmenti a kapcsolatukat és a
fiát attól, hogy a köztük levő korábbi viszonyt meghamisítsa, elárulja.

Aline határozottan elutasítja férje ötletét, szerinte a fia haláláért a háború
a felelős, ő a háború áldozata, ezért visszataszító Aline számára még a gondo-
lat is, hogy a háború eszmeiségét dicsőítsék egy ilyen kiadvánnyal. Octave,
aggódalmában, hogy *felesége elárulja fiuk emlékét*, egyúttal azonban abban
is reménykedve, hogy Aline a titok felfedése után könnyebben viseli majd a
veszteséget, bevallja, hogy Raymond önként vonult be a seregbe, és ő támo-
gatta ebben.

Ennek a titoknak a lelepleződése nyílt, ugyanakkor őszinte konfrontáció-
hoz vezet a házaspár között. A múltra reflektálva kiderül azonban az is, hogy
a halál önmagában nem tud megváltoztatni, eltörölni, megsemmisíteni egyet-
len kapcsolatot sem. Nagyon leegyszerűsítve: olyan viszonyt ápolunk az el-
hunytal, amilyen akkor volt, amikor még élt (múlt és jövő közötti titokzatos
összekapcsolódás). Mi derül ki az említett vitából? Az, hogy Aline nem akarta
észrevenni, elismerni fia felnőtté válását, önállósulási vágyát. Octave volt az
kettejük közül, aki felnőttként tudott beszélni Raymond-dal („d’homme à
homme”), és akihez ezért Raymond is őszinte mert lenni. Marceli terminoló-
giával élve *kölcsönös jelenlét, kötelék* volt köztük.¹³ Octave háttérbe szorítva
apai aggódását, *odaadó szeretettel*, a fia érdekét szem előtt tartva (hadd ala-
kítsa szabadon az életét), rábízta fiára, ő döntse el, hogy bevonul-e vagy sem.

Aline a jelzett viszonyulást képmutatónak tartja, szerinte a férjének vissza
kellett volna tartania a fiukat, és az ő bűne, hogy Raymond már nem él.
Octave szerint viszont Aline ily módon *megbecsteleníti a fiuk emlékét, gyá-
vát csinál belőle*.¹⁴

Aline annak érdekében, hogy megcáfolja az állítást, hogy bebizonyítsa, ő
ismeri jobban a fiukat, még arra is képes, hogy rávegye fia barátját (André),
hazudja azt, Raymond jelezte neki korábban, hogy akaratával ellentétes lenne,

¹³ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard
neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 201.

¹⁴ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard
neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 201-202.

ha nyilvánosságra kerülne apjával folytatott háborús levelezése. Aline tehát nem retten vissza attól sem, hogy, ha kell, akár hazugsággal is hasson a fiáról kialakított emlékképekre, s azt a képet tartsa fenn, amilyennek ő szeretné a fiát látni és megőrizni. Így aztán vagy azt nem akarja elfogadni, hogy Raymond vele nem volt őszinte a besorozással kapcsolatban (s felvetődhet persze, hogy akkor még mi mindenben állhat fenn ez az eshetőség), vagy azt nem akarja elfogadni, hogy fia nem teljesen olyan volt, amilyennek ő gondolta, vagy szerette volna látni. A legvalószínűbbnek az tűnik feltörő emlékei alapján, hogy benne a fiáról olyan emlékkép alakult ki, majd olyan rögzült, amely azt az időfázist őrizte, amikor a fia még kislány volt, szófogadó és irányítható.

Fia irányításának hiányát Aline pótolja aztán Mireille irányításával, és feltehetőleg ez ad életének újra értelmet.¹⁵ Mireille a számára tehát a fiának a pótléka és semmi több, erre van leredukálva, *objektíválva*. Mireille *funkciója* a fájó veszteség mértékének csökkentése, erre használja őt Aline. Aline ugyanúgy kisajátítja őt magának (például Octave ellen hangolja), ahogy azt elhunyt fia emlékével teszi. Aline érzelmi zsarolással köti magához a fiatal nőt, mégpedig úgy, hogy újra és újra a bizalom fontosságáról beszél, arról, hogy ő megbízik Mireille-ben, ám nem érzi, hogy ez kölcsönös lenne. Ezzel mintegy soha ki nem váltható adósságot ró az özvegyre, adósává teszi, folyamatos bizonygatásra kényszerítve őt.

Kettejük viszonya *nem a kölcsönös, feltétlen szereteten alapul*, hanem egyrészt Aline *birtokló, uralkodó viszonyulásán*, amelyben csakis *önmagát képes szeretni*, másrészről meg Mireille megfelelni vágyásán. Ezt a kapcsolatot tehát a *hierarchia* és az *egymástól való függés* jellemzi, amit Marcel *triadikus* viszonyulásnak nevez.

Aline végül oly messze megy a Mireille feletti uralkodásban, hogy manipulatív módon, az új élet reményének látszatával ráveszi Mireille-t, menjen hozzá fiának volt barátjához, a halálosan beteg Andréhoz. Aline tudta jól, Mireille nem szereti a férfit, másrészről szeret. Mielőtt Mireille igent mondana a házasságra, időről időre igyekszik kikerülni Aline hatása alól, a saját szabadságát és akaratát próbálja érvényesíteni (ebben támogatná Octave is). Hosszú távon azonban nincs elég ereje ahhoz, hogy függetlenítsen magát Aline hatásától, még az esküvőre is hagyja magát rábeszélteni, pedig eleinte öngyilkosságnak gondolta, hogy egy haldoklóhoz menjen hozzá. Ám Aline meggyőzte, hogy az élet igaz jelentése az adni tudás. Igaz boldogság csak áldozatokkal érhető el.¹⁶

¹⁵ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 211–213.

¹⁶ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 239–240.

Felmerül a kérdés, miért jó ez Aline-nak? Marie-Madeleine Davy, a neves Marcel-kutató szerint Aline-t fanatizmusa irányítja. Szerintem azonban máshol is lehet keresni a választ.¹⁷ Az egyik ok az lehet, amit férje is megfogalmaz vele szemben: szerinte a felesége élvezi, hogy elnyomhatja, szolgáljává teheti Mireille-t; kihasználja, hogy a lány sajnálja őt, és zavarodott.¹⁸ A másik ok pedig az lehet meglátásom szerint, hogy kifejezetten olyan új férjet szán a menyének, aki nem érhet fel a fiához, nem kelhet vele versenyre, és akibe igazán nem is szerethet bele, így aztán nem kerülhet sor arra, hogy elfelejtse elhunyt férjét, Aline fiát.

Feltéve, hogy ezen feltevéseim helyesek, fel kell tenni azt a kérdést, hogy az *emlék* ilyen jellegű *megőrzése* esetében kire irányul valójában a konok kitartás, az eltökéltség? Raymond-ért küzd vajon Aline, azért, hogy köztük maradjon, tovább éljen velük az emlékezés révén, vagy csakis önmagáról szól ez a küzdelem? Tegyük fel, hogy az első variáció motiválja Aline-t. Azonban, még ha így lenne, akkor sem szólhatna bele abba, hogy Mireille hogyan ápolja vagy nem ápolja Raymond emlékét, mivel Marcel szerint csak két ember között szövődhet *egzisztenciális kötelék* (ennek szeretne Aline a harmadik láncszeme lenni), a kötelék folyamatos fenntartása meg csak az érintetteken múlik. Aline ezt nemcsak hogy nem tartja tiszteletben, hanem még ráadásul azt is kinyilvánítja, hogy szerinte fia és menyé között nem volt *őszinte, kölcsönös szeretet*, vagy ha volt is, Mireille képes lenne ezt a kapcsolatot *elárulni*. Aline azonban nem csupán menyét nem támogatja, nem segíti, hanem épp ő idézi elő önmaga számára is, hogy a *fia végérvényesen elvesszen, és ezt épp az emlékéhez való görcsös ragaszkodásával éri el*. Miért? Azért, mert Aline úgy véli, Raymond a tárgyai, a róla készült képek és ezek tisztelete formájában maradhat meg számára, de egyszer sincs olyan érzésünk, hogy valóban élő lenne benne az az érzés, hogy továbbra is vele van a fia. Ez pedig azzal magyarázható, hogy pusztán akarással nem tud realizálódni a teremtmény hűség, részben azért, mert az *akarás magva az Én, és nem pedig a Mi*. Aline tehát a maga szándéka szerint, főleg *önmaga végett akarja megőrizni a fia emlékét*, nem pedig azért, hogy továbbra is együtt maradjasson vele; az *akarat azonban nem képes a továbbélést lehetővé tenni, csak az igaz szeretet*.

A drámában már egy évvel későbbi az a jelenet, amelyben Mireille bizonygatni próbálja Octave-nak, hogy házasságában visszanyerte lelki békéjét, azt, amit Raymond halála óta nem talált. Aline még mindig jelentős nyomást gyakorol Mireille életére, amit Mireille egyre nehezebben visel el. Aline hatal-

¹⁷ Marie- Madeleine Davy: *Die Trauerkapelle*. In. Marie-Madeleine Davy: *Gabriel Marcel. Ein wandernder Philosoph*. Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1964. 130.

¹⁸ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 241-242.

ma ráadásul nőtt is, mivel André a lekötöztettségének érzi magát, hiszen Aline kiemelkedő szerepet töltött be abban, hogy ők ketten összeházasodtak. Sőt, André maga is úgy véli, neki az a megtisztelő lehetőség jutott, hogy pótolhatja Raymond-ot.

A dráma végén Mireille és André beszélgetéséből kiderül, sok mindenben más a gondolkodásuk, eltér a véleményük, de leginkább Aline megítélésében. Mireille nem bírja tovább és azt mondja Andrének: „Nem tartozunk neki [értsd Aline-nak] semmilyen kötelességteljesítéssel. Az élet csak akkor elviselhető, ha távol van tőlünk.”¹⁹ A türelme pedig végképp elfogy akkor, amikor Aline a gondoskodó, megértő anya szerepében tetszeleg:

„Mama, mondd, azért jöttél vissza, hogy mindent végérvényesen tönkre tegyél? Féltél, hogy még hagytál itt egy kevés életet? Ne, ne, ne nézz úgy, mint egy áldozati bárány ... Szörnyű vagy, széttörőd az ember szívét, és még te kényszerítet aztan arra, hogy bocsánatot kérjen!”²⁰

Azonban Mireille felszabadulása, önállósága nem tart sokáig, valamivel később elkezd gondolkodni Aline utolsó mondatán („Isten veled!”), és megremül, azt hiszi, Aline talán öngyilkosságot akar elkövetni.

A dráma különös érzékenységgel bontja ki az *önáltató, rögzítő, uralkodó emlékezést*, és egyben azt is megvilágítja, hogy az emlékezés csak ilyen lehet abban az esetben, ha a kapcsolat korábban is a *birtokláson alapult*, a befolyásoláson. Aline nem akarja belátni, hogy fia nem tudott vele őszinte lenni, s hogy ennek oka az lehetett, hogy Aline gyerekként kezelte őt, nem volt nyitott arra, hogy a fia milyen igazából, mi érdekli, mi foglalkoztatja, csak az volt fontos, hogy ő milyennek képzei el. Ezt a viszonyulást görgette, vitte tovább fia *emlékének megőrzése során is*, valamint ezen alapult később menyével való kapcsolata is.

Összegezve azt mondhatjuk, az ilyen emlékezés egyfelől meghazudtolja az elhunyt életét, személyiségét, másfelől az emlékező is eltávolodik a múlt és a jelen valóságától, görcsösen ragaszkodva ahhoz, hogy az elhunytól alkotott képét ne hogy elfelejtse. Ez mutatkozik meg például az elhunyt személyes tárgyainak maradéktalan megőrzésében vagy a túlzottan lelkiismeretes, kötelességként felfogott temetőbe járásban. Ezzel a kényszeres viszonyulással azonban az emlékező az életének egy szeletével a múltba köti magát, és így szépen lassan felemésztheti a még előtte álló, rá váró napokat, heteket, hónapokat, akár az egész életét.

¹⁹ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 262.

²⁰ Gabriel Marcel: *La Chapelle Ardente*. In. Gabriel Marcel: *Trois Pièces. Le Regard neuf, Le Mort de demain, La Chapelle ardente*. Paris, Plon, 1931. 264-265.

III. EMLÉKEZÉS ÉS TOVÁBBÉLÉS

Ezek után nézzük meg az önzetlen szeretettel megvalósítható éltető emlékezést! A halálhoz való kétféle viszonyulásról szólva már említettem, hogy a halál végessége meghaladható, mivel az igaz és tartós kapcsolat a halál után is életben tartható. Hogyan lehetséges ez? Marcel válasza: a *teremtő hűséggel*.²¹ A halál végességének meghaladása, mint lehetőség azt jelenti az ő értelmezésében, hogy bár a halál bekövetkeztével elszakad bizonyos vonatkozásban az *együtt*, de a jelenlét próbája épp abban mutatkozik meg, hogy a gyász-munka elvégzésével az emlékező a *korábbi interszubjektív kapcsolatot életben tudja tartani*, szerette az ő számára benne létező marad.

A *teremtő hűség* megvalósítása azonban nem olyan egyszerű, mint amilyen-nek első megközelítésben tűnhet – holott látszólag „csupán” a korábbi *jelenlétet* kell fenntartani. Fontos elem ennek során, hogy csakis „tőlem, belső magatartásomtól függ, hogy megőrzöm-e ezt a jelenlétet, amely képmássá fokozódhat le”.²² A *képmássá lefokozódással* pedig az emlékező elárulja a valaha volt kapcsolatot, mivel a képmássá lefokozásban benne foglaltatik egyfajta passzív elfogadása a halálnak, annak, hogy a halál képes elszakítani a korábbi kapcsolatot. Ez egyben bizonyos módon azt is jelenti, hogy az *emlékező kiszolgáltatja az elhunytat a halálnak*.²³

Nézzük meg végezetül, hogyan valósulhat meg a halál véglegességének tagadása, a *teremtő hűség*! *Teremtő hűség* akkor lehet két ember között, ha *kölcsönösen nyitottak* egymás felé, Marcel szóhasználatával élve, ha *kölcsönösen jelen vannak* egymásnak. A *jelenlét* pedig „valóság, bizonyos fluidum, s tőlünk függ, hogy áthatolhat-e rajtunk ez a fluidum vagy sem, s nem lehetséges az, őszintén szólva, hogy előidézzük.” Tehát a *teremtő hűség* egyfelől az áthatolhatósági állapotban való aktív tartózkodásban áll; másfelől nem lehet kikényszeríteni, akarni.²⁴ Ami még nagyon fontos a *teremtő hűség* esetében,

²¹ Marcel „teremtő hűség” terminusa rájátszik Bergson „teremtő fejlődésére”, Bergson több szempontból is nagy hatással volt Marcel gondolkodására. Egyik visszaemlékezésében a következő olvasható: „Újraolvasva ezeket a lapokat, döbbenet tapasztalom, hogy ha meg is említettem Bergsont, még nem mondtam el, milyen szenvedélyes érdeklődéssel követtem előadásait két éven keresztül a Collège de France-ban. ...Bergsonnak köszönhetem, hogy megszabadított az absztrakció szellemétől, amelynek káros hatásait később lelepleztem.” Szabó Ferenc (szerk.): *Marcel önmagáról. A filozófus vallomásaiból*. Róma, 1988. 41.

²² Gabriel Marcel: *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései*. In. Ész – Élet - Egzisztencia II. A ráció és határai. Szeged, 1992. 306.

²³ Gabriel Marcel: *Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*. Bastion Verlag, Düsseldorf, 1949. 205.

²⁴ Gabriel Marcel: *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései*. In. Ész – Élet - Egzisztencia II. A ráció és határai. Szeged, 1992. 306.

az az, hogy először egybeolvadás, majd valamilyen szintű leválás figyelhető meg. Azonban a leválás nem azt jelenti, hogy a két *jelenlét* közti törékeny, sérülékeny *kötél* megszűnne létezni, hanem azt, hogy a kapcsolatban mindkét fél elismeri a másikat olyannak, amilyen, és tiszteli, nem akar uralkodni a másikon. A *hűség* sajátossága az, hogy állandó megújulás, belső növekedés jellemzi, amelyben egymást kölcsönösen újra és újra megerősíti a két személy (itt nyeri el értelmét a teremtés elnevezés). A *teremtő hűségben* benne foglaltatik továbbá a *prófétikus bizonyosság* is: „akármilyenre változom, a szemem előtt van mindig a te és én, vagyis az, hogy mi együtt maradunk.”²⁵

A *prófétikus bizonyosság*, valamint az *áthatolhatóság* a kulcsa annak, hogy a szerető emlékező a *teremtő hűséggel képes lesz-e feltörni az idő cel-láját*, és tiltakozni a halál végessége ellen a halál bekövetkezése után is. Hogy előáll-e, megteremthető-e a következő állapot: „Még amikor se nem érinthetlek, se nem láthatlak, akkor is érzem, hogy velem vagy, s megtagadnálak, ha nem lennék ebben bizonyos.”, ahogy már fentebb is idézttem ezt.²⁶ Ekkor az életben maradó a szeretett személy jelenléteért és múltjáért is *felelősséget vállal*. A kapcsolat fenntartásával a Másik az életben maradottra továbbra is képes hatni, *együtt* vannak.

Hogyan? „A halállal szembeni ellensúly épp azok jelenléte bennem, akik hatottak rám, akik azzá tettek, aki vagyok, s teszik ezt továbbra is.”²⁷

Tehát jöllehet az életben maradónak az életét a Másik nélkül kell tovább élnie, folytatnia, de a *jelenléte feletti örökösséggel (ami ellentét a birtokló mozdulatlanra tevésével) vele is élheti ezt az életet*, ami nagy segítség lehet abban is, hogy ne teljes és ne végleges veszteséggé fogja fel a Másik halálát.

Azt Marcel is elismeri, hogy e kapcsolat fennmaradásáért az élőnek kell többet dolgoznia, hiszen folyton figyelnie kell arra, hogy *nyitott maradjon az eltávozott Másik felé, hagynia kell, hogy áthatoljon rajta*, és vigyáznia kell, hogy ne merevítse meg az emléket. Így tud az emlékezés *éltető lenni* mind az elhunyt, mind az élő számára.

Röviden összefoglalva láthatjuk tehát, az emlékezés a múltból táplálkozik, de hat a jelenre és a jövőre is. Mégpedig azért, mert az emlékezésben is folytatódó az elhunyt Másikhoz való viszonyulás, ami lehet kihívással járó *éltető* viszonyulás (az elhunyt *jelenléte feletti örökös*), de lehet a múltat elengedni nem tudó, *rögzítő, tárgyiasító* ragaszkodás is (képszerű *megőrzés*).

²⁵ Gabriel Marcel: *Le mystère de l'être II. Foi et réalité*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1951. 155.

²⁶ Gabriel Marcel: *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései*. In. Ész – Élet - Egzisztencia II. A ráció és határai. Szeged, 1992. 307.

²⁷ Gabriel Marcel: *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései*. In. Ész – Élet - Egzisztencia II. A ráció és határai. Szeged, 1992. 305.

***„... olykor talán többet tennénk a társadalmi
megbékélésért, ha az emlékezés helyett
inkább a felejtést részesítenénk előnyben.”***

AZ EMLÉKEZÉS MINT MÚLTFELDOLGOZÁS (SZÉLJEGYZETEK EGY ADORNO-ELŐADÁSHOZ)

WEISS JÁNOS

„Arra kérem [...] önöket, hogy a meggondolásaimat
olyan hozzászólásnak tekintsék, amely
egy fenyegetéssel próbál szembenézni [...].”¹

A dorno az ötvenes évek végén, a hatvanas évek elején háromszor is megtartotta azt az előadását, amely a „Mit jelent: a múlt feldolgozása” címet viseli: először 1959. november 6-án, Wiesbadenben, a *Koordinierungsrat für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit* ülésén, majd 1962 februárjában a *Hessischer Rundfunk*-ban, végül pedig 1962 májusában, Berlinben az *SDS* meghívására. Ezek közül a legnagyobb hatása természetesen a rádióelőadásnak volt: érdekes, hogy Adorno félreteszi a rádióval szembeni fenntartásait, de azt mégsem lehet mondani, hogy a megszólalása média-konform lett volna. (Az előadás, illetve a felolvasás viszonylag monoton és kereken hatvan percig tart.) Az előadás meghallgatása, illetve interpretációjának megkezdése előtt érdemes mély lélegzetet vennünk. „A kérdés »Mit jelent: a múlt feldolgozása« magyarázatra szorul. Ez egy olyan megfogalmazás, amely az utóbbi években mint címszó, roppant gyanússá vált. A múlt feldolgozása általában nem arra utal, hogy az elmúltat komolyan fel kellene dolgozni, a varázsát a lehető legvilágosabb tudattal meg kellene törni. Hanem csak egy vonal meghúzását jelenti, és a múltnak az emlékezetből való kitörlését. Azt a gesztust, hogy mindent el kell felejteni és meg kell bocsájtani, azoknak kellene megtenniük, akikkel szemben a jogtalanságot elkövették, de most azok kezdik el gyakorolni, akik a jogtalanságot elkövették.”² Ebből már világosan lehet látni, hogy Adorno nem elindít vagy megalapoz egy diskurzust, hanem inkább bekapcsolódik egy már folyó, széles körű társadalmi diszkusszióba.

* * *

És Adorno rendesen el is készik. Néhány héttel az előadás (első megtartása) előtt jelent meg Günter Grass *A bádogdob* című regénye, amely a német

¹ Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, In. uő: *Gesammelte Schriften*, 10.2. kötet, Suhrkamp Verlag 1977. 817. o.

² I.m. 555

irodalmi műtfeldolgozás egyik legkiemelkedőbb alkotása.³ De most nem ezzel a művel – és nem az irodalommal – szeretnék foglalkozni, hanem Daniel Kehlmann egyik megállapításából indulnék ki. Ő ugyanis a 2014-es frankfurti poétikai előadásaiban azt állította, hogy a múlt feldolgozása az ötvenes évek második felében a filmművészetben kezdődött, habár a megszületett alkotásokkal – ebből a szempontból is – még rengeteg probléma van.⁴ (Következzen tehát egy kis filmtörténeti áttekintés.)

(1) 1959-ben készült Frank Wisbar, *Hunde, wollt ihr ewig leben?* című háborús filmje (Fritz Wöss azonos című könyve, és számos más dokumentum és szóbeli közlés alapján). A film a híres sztálingrádi csatáról szól. A szereplők meglehetősen klisészerűek: megjelenik a jó, idealista és bátor nemzetszocialista katona, akinek a végén igaza lesz; a gonosz és gyáva náci-tiszt, aki a végén még az ellenséghez is átáll; és ott van az ingadozó-alkalmazkodó pap, aki a háborús történeteket is hitbeli kérdések diszkutálására akarja fölhasználni; és nem hiányozhat a fegyverszünet alatt zongorázó fiatal katonatiszt sem, aki végül mindkét karját elveszti. A filmben egy történet nyomait, illetve szilánkjait is fel lehet fedezni, de az eredeti makro-történet mindezekon átcsap. (És ebben a rendező még csak problémát sem látott.) De azt mindenestre sikerült elérnie, hogy a háborút belülről látjuk: sok a vezetés-, sőt a Hitler-ellenes megnyilvánulás, de sok a lojális gesztus is. A film végén ésszerűnek tűnik, hogy Paulus tábornok *megadja magát*, aminek következtében huszonhatezer katona kerül hadifogságba. Az egyik legerősebb jelenet az, amikor töménytelen mennyiségű sérültet és beteget látunk, miközben a rádióból Goebbels beszéde bömböl, a nemzetszocializmus hatalomra kerülésének tízedik évfordulója alkalmából. És elhangzanak a következő híres mondatok: „A katona azért van, hogy meghaljon. Ha mégsem hal meg, akkor azt a saját szerencséjének kell betudnia.” Paulus tábornok belátta: a hatodik német hadseregnek nincs esélye, és a saját döntése alapján feladja a reménytelen harcot. „Ez csak egy hadsereg” – fogja mondani rá Hitler. A film egyértelműen sugallja, hogy a vereség (annak vállalása, illetve választása) is lehet ésszerű. A film legvégén a hadifoglyok vonulását látjuk (közülük nagyon sokan összeesnek a gyengeségtől és a kimerültségtől, és ott hálnak meg a hóban), a pap pedig ezt mondja: „talán tanulunk az egészből valamit”. És egy mellette haladó erre így válaszol: „de az is lehet, hogy semmit”. Ez azonban – a film hori-

³ És ugyanakkor ezekben a hónapokban, években a 47-es csoport tagjaitól is a műtfeldolgozás témakörébe tartozó számos mű jelent meg. Megannyi világirodalmi rangú alkotás: Hans Magnus Enzensberger, *Verteidigung der Wölfe* című verseskötete, Heinrich Böll, *Billard um halb zehn* című műve, és Uwe Johnson, *Mutmaßungen über Jacob* című regénye.

⁴ Daniel Kehlmann: *Kommt, Geister*. Frankfurter Vorlesungen, Rowohlt Verlag 2015. 10. o.

zontját tekintve – a bizonytalanságba mutat előre. Wisbar a vereség választását negatív hőstettnek tekinti: a katonák nemcsak azért vannak, hogy meghaljanak, hanem ők is emberek, akiknek életük van, méghozzá egyetlen egy. A film persze erősen kritikus a nemzetiszocialista vezetéssel szemben, és ezt korabeli dokumentumokkal is alátámasztja. De ez a perspektíva mégis túl szűk ahhoz, hogy egy múltfeldolgozás bontakozhasson ki.

(2) A legsikeresebb háborús film Bernhard Wicki szintén 1959-ben forgatott, *Die Brücke* című alkotása volt. Egy dél-német kisvárosban, 1945 áprilisában, röviddel az amerikaiak bevonulása előtt, behívót kap hét tizenhat éves gimnazista fiú. És a bevonulás utáni napon máris bevetésre kerülnek, egy hidat kell(ene) megvédeniük; a feladat persze teljesen értelmetlen, mert a hidat amúgy is fel akarják robbantani. De már ez a feladat is furcsa módon jön létre: a vezetés tulajdonképpen meg akarja óvni a fiúkat a hirtelen bevetéstől és a korai értelmetlen haláltól. Nem sikerül, ez a „könnyített” feladat is végzetté válik: a hét fiúból hat meghal, a hetedik pedig teljesen megzavarodva, hisztérikus rohamban tör ki. A *Spiegel* korabeli kritikusa ezt írta: „egyike a legkeményebb, legkíméletlenebb, legkeserűbb háborúellenes filmeknek, amelyet valaha forgattak”.⁵ Az kétségtelen, hogy a film a diametrális ellentétébe fordítja át a háborús filmek rekvizitumait, és így a megszokott pátosz helyébe a teljes értelmetlenséget (illetve ennek ábrázolását) állítja. A korabeli kritikák a filmben csak jelentéktelen hibákat fedeztek fel: mint pl. egy fölösleges kamaszkori élmény bejátszását, vagy annak hangoztatását, hogy az ifjúság ideáljai hamis és jelentéktelen kezekbe kerültek.⁶ De ezzel a filmmel véleményem szerint sokkal nagyobb bajok vannak. A legérdekesebb számomra a fiatalok iskolai világának bemutatása volt, illetve annak megmutatása, hogy ez hogyan fordul át a katonaság, mint reális életpálya idealizálásába. De éppen ezen a ponton lép előtérbe a film legproblematisabb vonása is: a rendező mintha nem találná a kapcsolatot a nemzetiszocializmus és a háború között, a háború önállósodott és természetessé vált. Az idősebbek inkább rettegnek tőle, a gyerekeket óvni próbálják, de nem néznek a gyerekek szemébe, és nem is próbálják nekik elmagyarázni, hogy a háború valósága a halál. (Gondoljunk arra az iskolai jelenetre, amikor az igazgató az egyik diáknak ezt mondja: „Hamarosan megint több mozdonyvezetőre lesz szükségünk, mint katonára.” A visszakérdezés hatására azonban megijed, és kitérő választ ad.) A gyerekek számára a háború egy kalandos játék, a katonaság a felnőtté válás egyetlen útja, a saját jövőjük. A múltfeldolgozás szempontjából tekintve a film kimondottan felületesnek mondható.

⁵ Die Brücke am Regen, In. *Der Spiegel*, 1959. november 4.

⁶ I.m.

(3) 1957-ben készült Ottomar Domnick *Jonas* című filmje, amelyről maga a rendező, egy stuttgarti ideggyógyász, így nyilatkozott: „Én a filmet úgy készítettem, hogy egy pillanatig sem gondoltam a közönségre. Megcsináltam a filmet, habár mindenki megpróbált lebeszélni róla. Megcsináltam, mert meg kellett csinálnom. A forgatáskor minden szabályt fölűgtam. Nincsenek benne sztárok, műterem, kölcsönzések. Az elsődleges téma: az elmagányosodott ember a nagyvárosban. És aztán a kalap története, végül pedig egy zenei album Duke Ellingtonnal. Figyelmesen mentem keresztül a városon és találtam tárgyakat, képeket, kivágásokat. Hogy az operatőrnek világossá tegyem, hogy mit szeretnék, fényképeket gyűjtöttem.”⁷ A korban a fogadtatás nagyrészt pozitív, ha nem egyenesen lelkes volt, mára azonban inkább visszafogott lett. Christine Noll Brinckmann ezt írja róla: „Ottomar Domnick [filmjét] csak periférikusan lehet a kísérleti filmek közé sorolni. Egyrészt felbomlasztja a szokásos elbeszélési mintákat, szürrealizálóan és szubjektívizálóan dolgozik, ellipsziseket, abszurdításokat használ föl és egy pregnáns kamerát alkalmaz; másrészt azonban a narratív koncepciók foglya marad.”⁸ De számunkra most fontosabb, amit Karl Korn akkoriban írt a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-ba: a rendező közvetlenül a nézők morális kvalifikációjára apellál: „ő is elfogadná-e a bűnnel való azonosulást, elhagyná-e és elárulná-e egy embertársát?”⁹ Ha ez a film a háborús múlttal való szembenézést akarja ábrázolni, akkor a metaforikája elmosódott: van egy történet, amelyről azonban semmi közelebbit sem tudunk, még azt sem, hogy a bűnösök vagy az áldozatok oldalán játszódik-e le. E történet pontosítása és a bűnös-áldozat tengely mentén való lokalizálása nélkül azonban nehéz lenne elképzelni bármi-féle műltfeldolgozást.

(4) 1959-ben készült el Wolfgang Staudte *Rosen für den Staatsanwalt* című filmje. A történet önmagában érdekes, és mégis roppant egyszerű: a háború utolsó napjaiban egy háborús bírósági tanácsos, egy bizonyos Dr. Schramm, csokoládéval való üzletelés miatt halálra ítél egy Kleinschmidt nevű közkatonát. Már éppen végrehajtanák az ítéletet, amikor egy súlyos légítámadás következtében mindenki hanyatt-homlok menekül. Utána vágás: eltelelik néhány év, Dr. Schramm egy német városban államügyészként dolgozik, Kleinschmidt pedig a tehetetlenkedés és az ügyeskedés határán egyensúlyozva a társadalom periferiáján él. Aztán a hurok szorulni kezd: a volt katona mindenhol meséli a történetét, az ügyész pedig egyszer föl is ismeri. Innen kezdődik egy többnyire ironikusan ábrázolt harc az elkendőzésért. Az államügyész a hivatal hatalmát használja föl arra, hogy Kleinschmidt eltűnjön a

⁷ Lásd *Der Spiegel*, 1957. július 10.

⁸ *Geschichte des deutschen Films*, 428. o.

⁹ *Der Spiegel*, i. sz.

városból, hogy ez a kényelmetlen dolog ne derüljön ki. És a rendező azt sugallja, hogy az intézmények képesek is lennének az elkendőzésre, de a személyes szinten minden kiderül. Kleinschmidt végül elkövet egy lopást, két tábla csokoládét lop. Az ügyész szenvedélyesen védelmébe veszi az elkövetőt, majd egy grandiózus elszólással, halálos ítéletet kér. Ezzel a visszazuhanással elárulja magát. Ez a film ugyan már a múltról, a múlt hatalmának megtöréséről szól. De azzal, hogy a múlt feltárulását a „személyes véletlenekre” vezeti vissza, azt sugallja, hogy egy szisztematikus és átfogó múltfeldolgozásra nincs esély.

* * *

A filozófus tehát újra egy kicsit késve érkezik; de Adorno szavai mintha egyáltalán nem a művészi múltfeldolgozáshoz kapcsolódnának, hanem inkább a közbeszédhez és a közgondolkodáshoz (és ezen keresztül a zsurnalizmushoz). Ezért mondhatja: „A múlt feldolgozása általában nem arra utal, hogy az elmúltat komolyan fel kellene dolgozni, a varázsát a lehető legvilágosabb tudattal meg kellene törni. Hanem csak egy vonal meghúzását jelenti, és a múltnak az emlékezetből való kitörlését.” Ezt mint jellemzést elfogadhatjuk, de én most Adorno programját mégis ahhoz szeretném kötni, amit ő mintha nem is látna: a művészi (irodalmi-filmművészeti) múltfeldolgozáshoz. A kérdés így az lesz, hogy van-e a múltfeldolgozás terén valamilyen különös feladata a *filozófiának* és a *filozófusnak*. Azt meg kell hagyni, hogy Adorno másfél évtizeddel a háború vége után igen pontosan írja le a társadalmi-pszichológiai patológiákat: „Kétségtelen, hogy a múlttal kapcsolatban sok neurotikus vonás látható: a védekezés gesztusa, ott, ahol nincs is támadás; heves érzelmi reakciók, ott, ahol azok semmivel sem igazolhatók; az érzelmi közömbösség a legkomolyabbal szemben; nem ritkán a tudottnak vagy a félig tudottnak az elfojtása.”¹⁰ S ezután Adorno rátér azokra a szociálpszichológiai vizsgálatokra, amelyeket ebben a témában az *Institut für Sozialforschung*ban végeztek. „A csoportkísérletekben [...] gyakran talákoztunk azzal, hogy a deportációkra és a tömeggyilkosságokra emlékezve az emberek szívesen választottak mérséklő kifejezéseket, eufémisztikus körülírásokat, vagy a beszédben hirtelen létrejött egy légüres tér; a »kristályéjszaka« mint általánosan elfogadott, szinte jóhiszemű fordulat az 1938 novemberi pogromok megjelölésére, jól szemlélteti ezt a hajlamot. És nagyon sokan vannak, akik azt állítják, hogy az akkori eseményekről nem tudtak, habár mindenütt zsidók tűntek el [...]».¹¹ Érdekes módon az *Institut* által három évvel korábban (vagyis 1956-ban) kiadott *Soziologische Exkurse* című kötet még csak nem is említ ilyen vizsgálatokat, illetve kísérleteket. Az *Institut* kutatóit ekkor még mintha valami

¹⁰ Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, i.k. 555. o.

¹¹ I.m. 555-556. o.

egészen más foglalkoztatta volna: „A kivitelezett vizsgálatainknak köszönhetően mindenesetre vannak elképzeléseink azokról a tudattalan lelki feltételekről, amelyek alapján a tömegeket meg lehet nyerni egy olyan politikának, amely messzemenően ellentmond a saját ésszerű érdekeiknek. Ezek a pszichológiai feltételek maguk is a modern fejlődés termékei, mint pl. a közepes nagyságú tulajdon szétesése, a gazdasági önállósodás növekvő lehetetlensége, a családszerkezet megváltozása, a gazdaság hamis irányítása.”¹² Azt lehet mondani, hogy az *Institut* kutatói az ötvenes évek közepén még magával a diktatúrával voltak elfoglalva, éspedig a diktatúra úgynevezett puha feltételeivel. „A nagy társadalmi mozgástörvények nem egyszerűen az egyes emberek feje fölött működnek, hanem mindig az egyes embereken keresztül érvényesülnek.”¹³ Ezért van szükség a szociálpszichológiai vizsgálatokra, és ezek közül is az első helyen az előítélet kérdése áll.¹⁴ A szóban forgó előadás ehhez képest egy lényeges fordulatot hoz: az előítéletek kutatása helyett az előítéletek gyakorlati fől számolásáról van szó. A mottóban idézett mondat értelmében így valóban egy fenyegetéssel próbálunk szembenézni. Adornónak és az Intézet munkatársainak ugyanis az ötvenes évek második felében arra kellett rádöbbsenniük, hogy a nemzetiszocializmus nem egyszerűen egy szégyenletes múltbeli örökség, hanem még a jelent is átfarmálja, sőt fenyegeti. Az előadás leghíresebb mondata így szól: „Én a nemzetiszocializmus továbbélését a demokráciában potenciálisan veszélyesebbnek tartom, mint a fasiszta tendenciák továbbélését a demokráciával szemben.”¹⁵ Az 1962-es előadás előtt pedig Adorno ezeket a bevezető szavakat mondja: „Azt az előadást, amelyet most hallani fognak, 1959. november 6-án tartottam [nincs utalás arra, hogy hol és milyen körülmények között], tehát még az előtt, hogy az antiszemita szennyhullám különös aktualitást kölcsönzött volna neki.”¹⁶ Nem tudjuk, hogy Adorno mire is gondol pontosan, de az biztos, hogy már az előadásban is számos aggasztó jelenségről és eseményről beszélt, miután az elején elmondta, hogy „én itt nem akarok kitérni a neonáci szervezetekre”.¹⁷ Mai körülmények között nem is az előítéletek maguk a fontosak, hanem azoknak a történetek tagadásában, illetve a katasztrófa méretének bagatellizálásában való megjelenése. „Nehéz megérteni, hogy emberek nem szégyellik kimondani azt az érvet, hogy legfeljebb öt millió, és nem hat millió zsidót

¹² Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*, Europäische Verlagsanstalt 2013. 152. o.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, i.k. 555. o.

¹⁶ I.m. 816. o.

¹⁷ I.m. 555. o.

gázósítottak el. Irracionális továbbá a bűnök elterjedt könyvelése, mintha csak Drezda kiegyenlített volna Auschwitz.”¹⁸ És ezzel nem lehet úgy szembe szállni – állítja Adorno – hogy jóindulattól vezérelve a zsidók teljesítményére hivatkozunk. „Ezek a hivatkozások, bármilyen igazak is legyenek, aligha segítenek sokat, hanem inkább propaganda ízűk van. A propaganda azonban az irracionális racionális manipulációja, és mint ilyen a totalitarizmus eszközszeréhez tartozik. [...] A zsidókat dicsőítő beszéd, amely mint csoportot leválasztja őket, túl nagy szolgálatot tesz az antiszemitizmusnak.”¹⁹

* * *

Hogyan sikerülhet tehát a múlt feldolgozása? Mielőtt e kérdés nyomába erednénk, először is azt kell kimondanunk, hogy *ez az* a kérdés, amivel a filozófia hozzájárulhat az irodalmi-művészi műtfeldolgozáshoz. Az első fontos lépés a jelenség általánosítása, pontosabban a jelenségnek a maga általánosságában való megragadása. „Úgy mesélték nekem, hogy volt egy nő, aki megnézte Anne Frank színpadra állított naplóját, és azután meghatottan ezt mondta: hát *ezt* a kislányt legalább életben hagyhatták volna. Biztosan már ez is egy fontos lépés a belátáshoz vezető úton. De az individuális eset, amelynek felvilágosítóan a félelmetes egésznek kellene képviselnie, a maga individuációja révén az egész (amelyről így az említett hölgy megfelelkeznek) alibijévé válik.”²⁰ A filozófia feladata így a felejtés legáltalánosabb feltételeinek vizsgálata lesz. Ezt Adorno már az előadásban is szóba hozza: „Hermann Heimpel többször is beszélt a történelmi kontinuitásra vonatkozó tudat összeszűküléséről Németországban, ami az én társadalmi meggyengítésének egyik szimp-tómája – ezt Horkheimer és én már *A felvilágosodás dialektikájában* megpróbáltunk kimutatni.”²¹ Adorno talán elsietetten hivatkozik a Frankfurti

¹⁸ I.m. 556. o.

¹⁹ I.m. 569-570. o. Adornónak valószínűleg nem tetszettek volna Micha Brumlik elemzései, amelyek a következő eredményhez vezettek: „A zsidók számára Németországban ma is érvényes, amit Bertolt Brecht 1952-ben a »Gyermekehimnusz«-ban írt: »És mivel mi jobbítjuk ezt az országot, szeretjük és oltalmazzuk.« [...] Intellektuálisan tekintve a Német Szövetségi Köztársaság megalapozása zsidó remigráns férfiak és nők műve volt.” Brumlik azt mondhatná rá, hogy amit Adorno a műtfeldolgozás akkori szintjén és közvetlen érintettként még problematikusnak (vagy veszélyesnek) tartott, az ma már ki kell mondani.

<http://www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=ku&dig=2015%2F02%2F21%2Fa0086&cHash=oca8c27029oda86068c15f1a79be918b>

²⁰ I.m. 570-571. o.

²¹ I.m. 558. o. Adorno nagy valószínűséggel az „Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit“ című 1959-es előadássorozatra gondol. Erről írja Nicolas Berg: „Heimpel a »gyorsulás« alatt a »modernizációt« érti. A reflexióiban megjelenik egy kendőzetlen ellenszenv a modernizáció során fellépő felbomlási jelenségekkel szemben, a szokásokban, az erkölcsökben, a közösségi tudatban. A beszédét

Iskola főművére, igazából a *Minima Moralia* első részében találhatunk olyan feljegyzéseket, amelyek egy új fiatal generáció én-nélküliségéről,²² és emlékezetvesztéséről szólnak. (Ezek a feljegyzések még 1944-ben születtek, így csakis az amerikai ifjúságra vonatkozhatnak.) Az előadásban Adorno ezt mintha egyszerűen megismételné: az én-gyengeségben szenvedők a diktatúra alanyai. Róluk írja: „Alapjában véve csak egy gyenge énnel rendelkeznek, és ezért pótlékként szükségük van a nagy kollektívumokkal való azonosulásra, és hogy ezek lefedjék őket.”²³ A szubjektumok tekintetében tehát egy szociálpszichológiai folytonossággal számolhatunk: a diktatúra egykori lelkes hívei most, a diktatúra alóli felszabadulás után (amely számukra egy külső esemény volt), *nem* rendelkeznek a szembenézés képességével sem. De hogyan lehet ezzel szembeszállni, milyen esélyek vannak a történelmi emlékezőképesség helyreállítására? (Tekintsünk el most attól, hogy Adorno egy rövid kitérő erejéig az emlékezet-vesztést az árutársadalommal és a csere-princípiummal is összefüggésbe hozza. Ebben az esetben eleve lezárja a kiút lehetőségét.) Adornónak tulajdonképpen két válasza van a kérdésre (és már az is meglepő, hogy a „totális integráció” ellenében választ keres a kérdésre).²⁴ – (1) A nemzeti szocializmus nem egyszerűen támaszkodott egy gyenge énnre, hanem az ént extrém módon le is gyengítette a kollektív narcizmus végtelen fölerősítésével, a nemzeti hiúság mértéktelen felfokozásával. Itt Adorno ugyan nem mondja ki, de más írásaiban általában ilyen narcisztikus hatást szokott tulajdonítani a tömegkultúrának. A tömegkultúra az eldologiasodást állva hagyja, és ennek árnyékában inkább a szubjektum közvetlen megszólítására, simogatására vagy építgetésére törekszik. A filozófia feladata így a tömegkultúra (vagy annak szelleme) elleni küzdelem lenne. – (2) A filozófia feladata az én közvetlen erősítése a felvilágosításon keresztül. „A múlt feldolgozása mint felvilágosítás lényegében a szubjektumhoz való odafordulást jelenti, az öntudatának erősítését, és ezen keresztül az énjének erősítését. Ennek össze kellene fonódnia annak a néhány elnyúlhatatlan propaganda-fogásnak az ismeretével, amelyek azokhoz a pszichológiai diszpozíciókhoz vannak hozzáigazítva, amelyek jelenlétét az emberekben feltételeznünk kell. Mivel ezek a cselek merevek és na-

lehet a retorikai-konzervatív averziók egy *locus classicus*-ának tekinteni: minden általános egyenlőséggel, emancipációval, művelődési követeléssel, társadalmi mobilitással, urbanizációval, iparosítással, gazdasági egyenlőséggel [stb.] szemben.” Nicolas Berg; *Der Holocaust und die weustdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein Verlag 2004. 262. o.

²² Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, Suhrkamp Verlag 1999. 79. o.

²³ Uo.

²⁴ Az igaz, hogy Adorno ezt a fogalmat csak *A felvilágosodás dialektikája* 1969-es kiadásának előszavában vezeti be, de most azt feltételezem – egyébként Adornót követve –, hogy ez a terminus jól leírja e könyv koncepciójának alapstruktúráját.

gyon korlátozott számúak, így nem lehet túlzottan nehéz kikristályosítani őket, megismertetni őket, és egyfajta védőoltásként alkalmazni őket.”²⁵ Ebből indulhatna ki egy nevelési gyakorlat, melynek természetesen a nevelők nevelésével kellene kezdődnie. A korabeli szóhasználatban ezt nevezték *reeducation*-nek. – Így a szubjektumot kellene megszólítanunk, hogy a szubjektumot erősítsük, és lehet, hogy nem is kellene félnünk többé a tömegkultúrától.

* * *

A berlini fal leomlása, illetve a közép-kelet-európai rendszerváltások után Habermas újraolvassa Adorno előadását, és a következő három mondatot emeli ki belőle: „A tudatos sohasem cipelhet magával annyi végzetet, mint a tudattalan, a félig-tudott és a tudat előtti. Lényegében arról van szó, hogy milyen módon jelenítjük meg az elmúltat; hogy megállunk-e a pusztá szemrehányásnál, vagy álljuk a szembenézést a szörnyűséggel, még úgy is, hogy a megérthetetlen is megpróbáljuk megérteni. [...] Ami propagandisztikusan történik, az mindig kétértelmű.”²⁶ Ebből Habermas ezt a következtetést vonja le: „Adorno válasza ambivalens: egyrészt ragaszkodik egy megbetegítő múlt kíméletlen reflexiójához, amely egy másik énnel konfrontál minket, és nem azzal, akinek hisszük magunkat, vagy akik lenni szeretnénk. A másik oldalon ez a reflexió csak akkor gyógyíthat, ha nem kívülről mint fegyvert vetik be ellenünk, hanem belülről mint önreflexió válik hatékonnyá.”²⁷ (A háttérben természetesen a múlt számonkérésének és a múlt feldolgozásának kettőssége áll: a volt keleti tartományok lakossága nem volt képes a feldolgozásra, a nyugati országrész lakói viszont elkezdtek diktálni a feltételeket.) Így egy igazi müncheni dilemma jön létre: saját magunkat kellene a hajunknál fogva kirángatni a mocsárból.²⁸ De mi lenne ebben a filozófia feladata? Meg tudja-e oldani a filozófiai ezt a megoldhatatlannak tűnő feladatot? A kilencvenes évek elején e feladat megoldásának már volt egy mintája. És habár ebben a filozófia (Adorno és a Frankfurti Iskola) ugyan fontos szerepet játszott, de legalább ugyanilyen fontos volt gondolatoknak a társadalomba való „leszivárgása”. Ennek viszont számtalan kontingens oka lehet, és a mechanizmusát sem lehet egy szükségzerű alakra hozni. De talán nem tévedünk nagyot, ha azt feltételezzük, hogy Habermas ezt a „leszivárgást” hatvanas évek német (vagy nyugat-európai) ifjúsági és diákmozgalmaihoz köti. Minden-

²⁵ Theodor W. Adorno: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, i.k. 571. o.

²⁶ I.m. 569. o.

²⁷ Jürgen Habermas: Was bedeutet „Aufarbeitung der Vergangenheit” heute? In: *Die Zeit*, 1992. április 3.

²⁸ Lásd Gottfried August Bürger: *Münchhausen*, SWAN Buch-Vertrieb 1993. 72. o.

esetre azzal Adorno is egyetértene, hogy a szubjektum oldaláról elinduló múltfeldolgozással még nem végeztük el a munka egészét.

Adorno az előadását ezekkel a mondatokkal zárja: „A múltat csak akkor dolgoztuk fel, ha a múlt okait is eltávolítottuk. Mert az okok továbbra is fennállnak, ezért mind a mai napig nincs megtörve a varázs, és a fenyegetés továbbra is fennáll.”²⁹ A fenyegetéssel való szembenézés hatékonyságának tehát meg vannak a korlátai.

²⁹ I.m. 572. o.

EMLÉKEZETPOLITIKAI REPREZENTÁCIÓK: SZEKFŰ- ÉS BIBÓ-KÉPEK EMLÉKEZETRENDSZEREK KONTEXTUSÁBAN

DÉNES IVÁN ZOLTÁN

Esetbemutásaimban két emlékezetpolitikai reprezentáció két-két értelmezését közelítem meg. Annak a tudatában, hogy beszédaktusok, diskurzusok részei, emlékezetpolitikai alkotások, amelyek más-más emlékezetrendszerbe illeszkednek, más-más politikai nyelven fogalmazták meg őket és más-más kontextusban születtek. Olyan példákat választottam, amelyekben a különbségek ellenére alapvető funkcionális hasonlóságot érzékelhetünk és a példákön túlmutató tanulságot vonhatunk le. Az értelmezés keretét az eszmetörténet kontextualista változatából és az emlékezetrendszerek feltárására irányuló interdiszciplináris emlékezetpolitikai irodalomból merítettem.

1. EMLÉKEZETRENDSZEREK, PÁRHUZAMOS ÉS SZEMBENÁLLÓ EMLÉKEZETÉPÍTÉSEK

A rendszerváltással szabadságelvű politikai keretek közé került magyar demokratikus politikai közösség már jó ideje súlyos és riasztó megosztottság jeleit mutatta. Egy politikai közösség helyett több, párhuzamos közösség létét és harcát érzékelhattuk. Olyanokét, amelyek egymástól különböző, egymással ellentétes politikai nyelvet, eltérő szimbolikus tereket és időket használtak. A 2010 óta hatalomra jutott, hatékonyságra hivatkozó személyi uralmi és hatalomkoncentráló fordulat a megosztottságot nem oldotta, hanem instrumentálizálta és ez által tovább növelte. Abban, hogy ez így alakult, nem hanyagolható el a felelőtlenség, a demagógia, a pillanatnyi politikai haszonra törekvés szerepe, a *haladás* és a *nemzet* politikai nyelveinek, jelképeinek és ünnepeinek kisajátítása, valamint az erkölcsi minimum hiánya a politikai élet szereplői között. Ám azok hevesességét mélyebb okok, eltérő és megosztó, feldolgozatlan történelmi tapasztalatok és élmények magyarázzák. Mögöttük ugyanis az elmúlt több mint huszonöt év, a rendszerváltás, a Kádár-korszak, 1956, a Rákosi-korszak, 1944-45, a két világháború közötti időszak, Trianon, 1918-1919, 1867, 1848-49 eltérő egyéni és közösségi élményei, a magyar politikai kultúra töredezettsége, zárványszerűsége, ellentétek által meghatározott jellege, az átélt vagy áthagyományozott élmények feldolgozatlanságai

húzódnak meg és hatnak. Ezek nem egyszerűen jelen vannak kinek-kinek az életében, hanem komolyan befolyásolják az egyéni és kollektív közéleti tevékenységeket. Valamilyen egykori sérelem, félelem és megaláztatás szinte mindenkinek az életében szerepet játszik, ami annak a minden áron való biztosításához vezet, hogy a sérelem megismétlődése egyszer s mindenkorra kizárható legyen, s az egykori sérelemért a sérelmet szenvedett, illetve leszármazottja elégtételt szerezzen, hiszen ő áldozat. Egymástól különböző, egymással ellentétes, és egymással versengő áldozat-szerepeket és elégtétel-kereséseket fednek fel azok a kultúrharcos szituációk, jelképes polgárháborús helyzetek, amelyek szereplői a politikai közösség szimbolikus terében és idejében újra és újra, egyre abszurdabb formákban jelennek meg és törnek kisajátításukra a *haladás* vagy a *nemzet*, *Európa* vagy a *magyarság*, a *civilizálódás* vagy a *nemzeti büszkeség*, az *európai mintakövetés* vagy a *nemzeti öncélúság* jegyében. Új, gyakran abszurd és anakronisztikus jelentéssel ruházzák fel a közösségi tereket, a közösség szimbolikus idejét, jelképeit, az általuk megjelenített korábbi eseményeket, a közösség reprezentációit.

A párhuzamos emlékezetépítések, az egymással versengő, egymással szembenálló és gyakran egymást tagadó emlékezetek és viktimológiák számtalan példáját ismerjük. Ezek közé tartoznak a spanyol francoista és köztársasági emlékezés helyei, a civil társadalom követelésére feltárt tömegsírok. Baltasar Garzón, az a bátor spanyol bíró, aki tíz évvel korábban Pinochet egykori chilei diktátor ellen nemzetközi körözést adott ki spanyol állampolgárok megkínóztatása és meggyilkoltatása miatt, 2010 márciusában vizsgálatot indított a falangisták a spanyol polgárháború során az emberiség ellen elkövetett bűnei miatt. Egy másik bíró szinte azonnal eljárást kezdeményezett ellene arra hivatkozva, hogy ezek a bűnök már elévültek. Garzón bírónak, hogy leváltását megelőzze, le kellett mondania.

Emlékezet- és identitáspolitikai egymásnak feszülést jelenítenek meg Kolozsvár párhuzamos, egymással felelő magyar és román főterei. Párhuzamos és szembenálló emlékezetrendszeret mutatnak az egymással perlekedő párizsi republikánus és royalista *lieux de memoire*-ok. Versengő emlékezetrendszerek látszanak Lviv és Wroclaw egykori közösségei emlékezetéért folytatott szimbolikus politikai küzdelmeiben. Szimbolikus polgárháború rituális eseménye az évenkénti belfasti – a több mint négyszáz évvel ezelőtti győzelmet ünneplő – protestáns tüntetőknek a katolikus városrészen provokálóan átvonuló tömege. Emlékezet- és identitáspolitikai küzdelem eredménye volt a leuveni egyetem könyvtárának a felosztása, méghozzá úgy, hogy a flamand egyetemen maradt a könyvtár és a könyvtári katalóguscédulák ABC szerinti első fele, míg a másik felét átszállították az újonnan alapított vallon egyetemre.

A Trianont, a *Shoát* és a Gulágot egymással szembeállító, versenyeztető és kijátszó emlékezetpolitikák, az egymásnak feszülő, szembenálló és elkülönülő emlékezetrendszerek azt mutatják, hogy az emlékezetrendszerek, etnikai szembenállások, szimbolikus polgárháborúk korántsem kivételesek Európában és korántsem maradnak meg mindig a szimbolikus polgárháborúk keretei között. Jedwabne, Naoussa, Londonderry, és Srebrenica nem jelképes polgárháborúk helynevei, ahogy a marosvásárhelyi pogrom sem volt az.

2. A DEMOKRATIKUS POLITIKAI KÖZÖSSÉG KOHÉZIÓJA

A modern demokratikus társadalmakban különböző értékvilágú, világnézetű és etnikai hátterű állampolgárok élnek együttműködve egymással. Tudomásul vették, és folyamatosan tudomásul kell, hogy vegyék, nincs egyedül üdvözítő értékrend, sem homogén nemzetállam, amelyet valamennyien elfogadnának.

Mutatták ezt a XVI-XVII. század vallásháborúi, különösen a harmincéves háború, amelyben katolikusok és protestánsok egyaránt meg voltak győződve arról, hogy ők és csakis ők ismerik az üdvözlés egyedüli útját, ám egyiknek sem volt elég fizikai ereje ahhoz, hogy meggyőződését a másikra rákényszerítse.

Bele kellett törődniük abba, hogy nem tudják a helyes ösvényre téríteni az elbitangoló nyáját, ezért el kell tűrniük, hogy azok a maguk hite szerint imádkozzanak. Nem fogadták el a más meggyőződést igaznak, továbbra is megbélyegezték annak vallóit, de elviselték, hogy idegen országokban, majd saját országuk távoli vidékein az „eretnekeknek”, az „Antikrisztus híveinek”, a „bálványimádóknak”, a „pávistáknak” imaházai és gyülekezeteik legyenek. Később már azt is eltűrték, hogy saját településük szélén építsék fel gyülekezetük házait, amelyeknek ajtaja nem nyílhatott a város, a falu középpontja felé. Ezt a toleranciát pedig egyre inkább kénytelenek voltak kiterjeszteni a többi más hitűekre, a más kultúrájúakra, a jöttmentekre, még az ateistákra is, majd a más szexuális szokást követőkre.

Igaz, a XX. század vallásháborúi, a totális rendszerek intézményesített polgárháborúi mindezt sok helyütt megsemmisítették, ám a totális rendszerek bukása után – úgy látszott – helyreállt a polgárháborútól mentes állapot. Azzal a különbséggel, hogy a helyreállítás, az újjáépítés egyben alapítás is volt. Az egyenlő emberi méltóság, a szabadság és a demokrácia elvein alapuló társadalomszerveződés megalapítása, amely az emberi életet beleérti az emberi méltóságba.

Mi kapcsolja össze az egy országban élőket, ha helyzetük és hátterük nagyon eltérő, világnézetileg pedig áthidalhatatlan különbségek választják el őket egymástól, ugyanakkor nem kívánnak folyamatos polgárháborút folytatni egymással? Mi teszi őket politikai közösséggé? Mi alkotja a politikai közösség kohézióját?

Mindenekelőtt az, hogy tagjai olyan játékszabályokat, eljárási formákat, szocializációs mintákat alakítanak ki közösen újra és újra, amelyeket mindenki begyakorol, betart és betartat. Ez együtt jár azzal, hogy legkisebb közös többszörösüként a politikai közösség valamennyi tagja elfogad néhány közös alapértéket, az egyenlő emberi méltóságot, a szabadságot és a demokráciát, a hatalom forrásaként a népszuverenitást, és a hatalom önállósodásának és koncentrációjának ellenszereként a hatalommegosztás, a fékek és ellensúlyok – állandó fejlesztésre és megújításra szoruló – rendszerét, a jogállami berendezkedést, azt, hogy jobb törvények, mint emberek uralma alatt élni.

A meggyőződés, a lelkiismeret magánügy, a magánszféra egyre táguló határai pedig elfogadottak, amelytől elszakadt a politikai közösséghez tartozás kritériuma. Azt a jogok és kötelességek egyenlősége, a politikai közösség megalkotása és fenntartása, az egyének közösségi cselekvései határozzák meg.

A külső kényszer visszaszorítása és visszaszorulása, a személyes uralom megfékezése a társadalmi integráció, a politikai közösség kohéziójának önkéntes, szabad és állandóan meg- és újrateremtendő kifinomult formáit feltételezi.¹ Ezek, ha léteznek, elfogadottak és hatnak, távolról magától értetődőnek, adottságoknak látszanak. Akkor érezhetjük, hogy mennyire nem így van, amikor valami miatt nem működnek. Akkor, amikor a személyes uralom dúvad állama a hatékonyság és a permanens mozgósítás jegyében hagyományos és új hatalomösszpontosítással osztja ketté a társadalmat kiváltságosokra és páriákra.

Holott: „Az állam nem merő erőszakszervezet, a modern európai állam pedig csak egészen kis részben az. Másfél ezer éves görög-római előkészítés után, másfél ezer éves keresztény társadalomszervezési munka alapján a háromszáz éves modern újkori állam alkotmányos fejlődése az államot túlnyomó részben erkölcsi személyiséggé tette, mely most azon a ponton van, hogy hatalomkoncentrációból fokozatosan átalakul a tárgyilagos szakszolgálatok szervezetévé. Négy évtizedes marxista-leninista-sztálinista gyakorlatnak sikerült ezt a háromezer éves kultúrfejlődést megfordítani, és az államot

¹ Rawls, John: 1971. 1993. 1999., Berlin, Isaiah: 1980. 1981. 1991. 1996. 1999. 2002. 2006. Kis János: 2004. 2013. 2014. 2015.

ismét emberséget, adott szót, kölcsönösséget nem ismerő dúvaddá tenni. A legsürgősebb feladat ennek a dúvad államnak minden megnyilvánulását felszámolni. Elég volt abból az ostobaságból, mely burzsoá specialitásoknak nyilvánította a szabadság történetileg kialakult technikai biztosítékait, melyek hosszú időre visszanyúló történeti fejlődés eredményei, s melyeknél jobbat eddig senki nem talált, a népképviselési alkotmányt, a szabad választásokat, a közigazgatás bírói ellenőrzését, az államhatalmak elválasztását, a szólás- és sajtószabadságot.”²

3. EMLÉKEZETPOLITIKAI REPREZENTÁCIÓK 1: SZEKFŰ-KÉPEK

A **Századvég** című folyóirat 1988-as borítóján Ady Endre, Jászi Oszkár, Szabó Dezső, Fülep Lajos, Babits Mihály, Szekfű Gyula, Németh László és Bibó István portréját találjuk. Nem egészen húsz évvel később a szerkesztő közülük immár csupán Szekfű Gyulát tekintette példaképének, amivel korántsem volt egyedül.³ Sokak számára ugyanis Szekfű pályafordulásai – szaktudásból konzervatív ideológiussá, majd a Horthy-rendszer meghatározó szellemi mintaadójából a kommunista hatalommal együttműködő közéleti méltósággá – kevésbé tűntek/tűnnek fontosnak, mint kivételesnek vélt tudományos teljesítménye, kérlelhetetlennek tekintett realizmusa és idealizált íráskészsége. Kisebb könyvtárnyi hitvitázó/hitvalló irodalom épült Szekfű Gyula ön- és ellenségképre. Arra, amely szerint Szekfű Gyula a nagy realista szerepét vállaló független ítéletű tudós volt, akit a gátlástalan demagógok az éretlen közvéleményt félrevezetve és felhasználva újra és újra meghurcoltak. Ennek színe az eszményítés, visszája pedig a megbélyegzés, a nemzetgyalázó karrierista vádja.

A hatvanas-hetvenes évek megbélyegző és eszményítő álláspontját Szigeti József és Kosáry Domokos értelmezései képviselték, amelyek szemben álltak egymással, ám közelebbről szemlélve strukturális és funkcionális hasonlóságokat mutatnak.⁴

Szigeti az ellenforradalmi avantgarde tagjának, Kosáry a progresszió szövetségésének szerepében azonosította a fiatal Szekfű Gyulát. Szigeti a *Három nemzedék* ideológiáját sugározta vissza a Rákóczi-könyvre, míg Kosáry A szám-

² *Fogalmazvány*, 1956. október 27-29. In. BIÖI I. 251.

³ Gyurgyák János: 2007. 2011. Vö. Kosáry Domokos: 1943. 1971. a. b. 1987. Romsics Ignác: 2011. Ujváry Gábor: 2011. Ständeisky Éva: 2015. Erős Vilmos: 2016. Glatz Ferenc: 2016.

⁴ Szigeti József: 1964. Kosáry Domokos: 1971a. b. 1987.

űzőtt Rákóczinak tulajdonított ideológiai és tudományos tendenciát vetítette rá a *Három nemzedékre*. Szigeti a nemzetközi forradalom és ellenforradalom, Kosáry a hazai polgári realista és köznemesi romantikus/nemzeti kommunista történetírás értelmezési kerete és értékelési kritériuma segítségével mutatta be értelmezését. Közös előfeltevések alapján. A struktúra hasonló-sága ugyanis előfeltevésbeli közösséggel magyarázható.

A legfőbb közös vonás a kisajátított fogalomhasználat és a leszűkítő közvetlen minősítés. Szekfű ön- és ellenségképét megkérdőjelezhetetlen adottságnak tekintve valakit (valamilyen irányzatot) elmarasztaltak, hogy mást (másik irányzatot) pozitívan ítélhessenek meg. Ebből adódott az, hogy egyikük sem igyekezett megérteni az elítélendő fél (irányzat) álláspontját, megismerni azt a behatárolt lehetőségkeretet, amelynek egyik változatát képviselte a pozitívan ítélttel közös vonásokat is szükségképpen mutató irányzat. A megbélyegzés következtében az csak ahistorikusan, idő- és térbeli környezetéből kiragadva, mint a *negatív* megtestesítője jelenhetett meg. Emiatt az elmarasztalás nem vált megalapozottá, hiszen nem következetes és tárgyilagos elemzés, hanem a vád tárgyául szolgáló fogalomra való visszavezetés elfogultsága húzódott meg mögötte. Az eszményítés ugyanezzel a szemlélettel diszkreditálta magát. Kosáry Domokos egykori – kétségtelenül sokszor és gyakran jogtalanul támadott – mesterét tette meg a lehetőségeken belüli pozitívumnak, s ezzel majd mindenkit kívül rekesztett a pozitívnak minősíthetők körén. A megbélyegző álláspont a *haladás-reakció* szembeállítását, a korábbi elítélő nézetek a *nemzeti-nemzetellenes* ellentétét használták értékelési alapnak. A negatívnak minősített jelenségeket pedig Szekfű Gyula és az igen statikusan értelmezett és az ellenpont szerepét betöltő fogalom kapcsolatából magyarázták, ami ugyanúgy lehetett a nagybirtok, mint a bécsi megbízók, a szellemtörténelmi újjáértékelés, vagy a karrierizmus. Az eszményítő nézet Szekfűt a tudományos álláspont egyedüli letéteményeseként mutatta fel és ebből a kiindulópontból a vele szembekerülőket mind a romantikus nacionalista/nemzeti kommunista álláspont híveivé degradálta vagy nem vett róluk tudomást. Mindketten kritikátlanul elfogadták azt a Szekfű által létrehozott konstrukciót, amely Thaly Kálmán és Szekfű Gyula ellentétében lelte fel a magyar történetírás megoszlását.⁵

Az erre szűkített kép szerint minden jó és színvonalas Szekfű elődje és utódja, minden ezzel ellentétes viszont Thalyhoz kapcsolódik. Amiatt, mivel szemléletük az egyedül érvényes rendszeren belüli besorolás, a nagy kirakós játék egyedüli és kizárólagos megoldása ellenségkép által uralt indoktrinációjá-

⁵ Vö. Szekfű Gyula: 1931. 422. 426. 428–434. 436–440. Kosáry Domokos: 1971a, b, 1987. Romsics Ignác: 2011. 356–480. Lásd: Rácz Sándor: 2013. 2015.

nak ideológiai dichotómiáján alapult. A történelem olyan manicheus felosztásán, amely kisajátítható és kisajátítandó pozitívumokra és a pusztá megbélyegzéssel leplezett és eloszlatónak vélt negatívumokra bontotta azt szét.

Szigeti József megbélyegző és Kosáry Domokos eszményítő álláspontja a Szekfű ön- és ellenségképére épülő hitvitázó-hitvalló irodalom része volt. Annak, amely *A száműzött Rákóczi*-botrányban és Szekfű arra adott válaszában gyökerezett, a *Három nemzedék* visszhangjával új lendületet kapott, Szekfű náciellenes fordulatával módosult, s a történetíró 1945 utáni szerepvállalásával tovább formálódott. Az ötvenes-hatvanas évek fordulóján a Molnár Erik-vita (közvetve) Szekfű mellett, a hetvenes évek elején Király István akadémiai beszéde pedig ellene szólt. A nyolcvanas években viszont Kosáry Domokos és Glatz Ferenc hegemon helyzetbe kerülésének következtében Szekfű ön- és ellenségképe kánonná vált. Akik tudósnek és realistának akarták látni magukat, és a hivatalos tudomány pozícióiban voltak, nehezen kerülhették el, hogy vele azonosuljanak. Amennyiben nem ezt tették, könnyen demagóg megbélyegzőivel találhatták közös táborban magukat. Holott megbélyegzői és eszményítői nemcsak abban hasonlítottak egymásra, hogy az ő ön- és ellenségképét forgatták a színéről a visszájára és viszont, hanem abban is, hogy indoktrinációt, besorolási eljárást, a nagy kirakós játék végső megoldását keresték és vélték megtalálni, amivel saját életstratégiájukat igazolták. Szerencsére a megbélyegzés és az eszményítés váltógazdaságának hegemoniájával szemben termékeny szempontokat kínáló kivételeket és különvéleményeket is találhattunk és találhatunk.⁶

4. EMLÉKEZETPOLITIKAI REPREZENTÁCIÓK 2: BIBÓ-KÉPEK

Bibó István temetése az 1956-os forradalom még élő résztvevői és az akkor szerveződő demokratikus ellenzék – titkosrendőrök által megfigyelt és rögzített – méltóságteljes demonstrációja volt. Fél éven belül a diktatúrával szembenálló különböző meggyőződésű ellenzékiek *Emlékkönyv*vel tisztelegtek emléke előtt, amely a rendszerváltásig szamizdatban terjedt. Neve a Kádár rendszerrel szembenállás, a demokratikus és független Magyarország jelképe lett. A rendszerváltás idején rá hivatkoztak a legtöbben. Reneszánsza, szellemi divatja azonban hamar lecsengett. Egyrészt mivel szerény, minden heroiz-

⁶ R. Várkonyi Ágnes: 1961. 1973. 2009. 2011. Szabó Miklós: 1989. 2003. Gergely András: 1983. Lackó Miklós: 1975. 1988. 1996. 2007. Miskolczy Ambrus: 2001. 2004. Rész Imre: 2007. 2011. Rész Imre, szerk.: 2008. Romsics Gergely: 2010. Trencsényi Balázs: 2011. A gondolatmenet alapja: Dénes Iván Zoltán: 1976. 38-49. Dénes Iván Zoltán: 2015.

mustól idegenkedő személyisége nem volt alkalmas arra, hogy hőskultusz tárgya legyen. Másrészt azért, mert a berendezkedő demokrácia oligarchikus jellege összeegyeztethetetlen volt mindazzal, amit képviselt, hiszen a pillanatnyi, gátlástalan, fékevesztett haszonra törekvés nagyon távol állt tőle és mindattól, amit képviselt. Életművének tudományos recepciója az elmúlt két és fél évtizedben bontakozott ki.⁷ Különös időszerűséget ad neki a személyes uralom ki- s a fékek és ellensúlyok leépítése, a hatalomkoncentráció hagyományos és modern formáinak gátlástalan kiépítése és alkalmazása. Minthogy az egykori Bibó-kollégisták „nagyévtágyú hatalmasok”-ká váltak és autokrata pártállami csoporttá szerveződtek – s mivel Bibó István neve, életműve és szellemi hagyatéka nem használható hatalomtechnikai eszköznek – nem tudtak és nem tudnak mit kezdeni vele, szókimondó ideológusuk egyenesen a Kádár-kori kiátkozást felidéző módon bélyegezte meg.⁸

Bibó István életművének recepciója változatos képet mutat a teljes elutasítástól és a háritástól a szellemi inspiráción keresztül a tárgyyszerű viszonyulásig. Ennek része a Bibó-revízió műfaja és irodalma, amely éppoly jogosult, mint bármilyen más megközelítés, de eddig életérzések és öngazolások kivetítését foglalta magába. Politikai stigmatizáció, külsődleges bírálat, filológiai megalapozatlan, elfogult kritika, indoktrinációs interpretáció, félreértelmezett motívum-magyarázat (az úri osztály öngyűlöletének megismerésítője), szaktudósi szerepből ítélkező felületes, öngazoló leckéztetés, szakmailag komolytalan, megalapozatlan, egyértelműen hatalompolitikai megbélyegzés jellemzik a Bibó-revízió általam ismert eddigi darabjait.⁹

Közülik kettőt idézek fel: a Kádár- és az Orbán-rendszer pártállami indoktrinációja jegyében megbélyegző E. Fehér Pál és Lánczi András Bibó-képeit.

E. Fehér Pál írása a **Kritika** 1979. 9. számában jelent meg *A Bibó-probléma* címmel Bibó István temetése után és az *Emlékkönyv* publikussá válása előtt. Ő az 1945 utáni realitás jegyében ezoterikus kispolgári szocialistának bélyegezte Bibó Istvánt, akinek az 1945 és 1948 közötti írásait – ennek ellenére – érdemes megismerni.

⁷ Balog Iván: 2010.

⁸ Lásd Kövér László: 2011. Lánczi András: 2011. Vö. Papp István: 2011. Szájer József: 2013.

⁹ E. Fehér Pál: 1979. Hanák Péter: 1994. Németh G Béla: 1998. 2000. Tőkész László: 1999. 256–266. Ungváry Krisztián: 2000. Gerő András: 2001. 2004. Lánczi András: 2011. Tőkész László értelmezéséhez vö. Tóth-Matolcsi László: 2005. Hatos Pál: 2016. Gerő Andráséhoz Gergely András: 1999. Gyáni Gábor: 2011. Lánczi Andráséhoz Papp István: 2011. Vö. Balog Iván: 2004. Kovács Gábor: 2004. Balog Iván: 2010.

Lánczi András írása a **Kommentár** 2011. 4. számában látott napvilágot Bibó István születésének századik évfordulója alkalmából *Már csak egy értelmiségi mítosz menthet meg bennünket?* cím alatt. Leo Strauss egykori fordítója, Orbán Viktor tanácsadója és ideológusa a filozófiai rendszeralkotás, a politikatudomány nevében, s a hatalmi politika jegyében eklektikusnak, lehetetlen és kártékony feladatra, a politika és a történelem normatív értelmezésére, végső filozófiai kérdésekre adott végső – téves és megalapozatlan – válaszok megfogalmazására vállalkozónak láttatta. Ennek ellenére úgy vélte, hogy megbecsülést érdemel politikaelméleti életműve. Egyúttal megkülönböztette Bibó István beállítottságát híveitől. Míg Bibó gnosztikus vonzalmai ellenére szerinte tisztában volt a kétely és a fokozatosság erejével, addig a Bibó-mítoszkövető értelmiségiek lenézik a politikát, azt irreálisan ítélik meg, s a felvilágosodás baloldali antropológiai optimizmusában minden kétely és fokozatosság nélkül hisznek. Ehhez van szükségük Bibó István mítoszára. Arra, amelynek alapját, a bibói életművet Lánczi András kontextusából kiragadott idézetekkel és impresszionisztikus analógiákkal minősítette.

E. Fehér Pál és Lánczi András szerint Bibó István nem számolt a korabeli és a mindenkori hatalmi realitásokkal és az általuk meghatározott lehetőségekkel. Moralista volt, aki kívülről és felülről viszonyult a valósághoz, olyan értelmiségi, aki a vágyait összetévesztette a valósággal - ezért lehetett és lett értelmiségi mítosz tárgya.

A két imázs-alkotó – bő három évtized eltéréssel – egy értelmiségi legendával kívánt leszámolni. Annak a tudatában, hogy erre jogosultak. Mindkettő megbélyegzett és besorolt, minősített, indoktrinációs eljárást hajtott végre. Holott sem tudásuk, sem erkölcsi hitelük nem volt. Amivel rendelkeztek, az hatalmi pozíció volt.

5. TANULSÁG

Előadásomban abból indultam ki, hogy az egyéni és a kollektív emlékezet nem adottság, hanem összetett alkotás. A kollektív emlékezet gyakran szimbolikus polgárháború tárgya, terepe és alkalmá. Rendszerei, politikai nyelvei, terei/ helyei, eseményei, jelképei és reprezentációi vannak, amelyek birtoklása és értelmezése összekapcsolódik a politikai közösségek meg- és újraalkotásával, a közösség összetartozásának megteremtésével és megélésével. Két-két olyan emlékezetpolitikai reprezentációt vettem szemügyre, amelyek egy-egy mintaadó személyiség eltérő értelmezését foglalták magukban. Megalkotásuk mégis hasonló eljárásokat, megközelítési módokat és előfeltevéseket mutatott. Arra az eredményre jutottam, hogy az emlékezetpolitikai

reprezentációk legalább annyira szóltak azokról, akik és akiknek a számára megalkották őket, mint azokról, akikről megformálták, hiszen az ő beszéd-aktusaik, diskurzusaik és emlékezetrendszereik voltak.

IRODALOM

- Alexander, J, Eyerman, R., Giesen, B, Smelser, N., and Stompka, P, 2004. *Cultural Trauma and Collective Memory*. University of California, Berkeley, CA.
- Balog Iván, 2010. *Bibó István recepciója. Politikai átértelmezések*. Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. Eszmetörténeti Könyvtár, 12.
- Bechhofer, F. and D. McCrone, D., eds, 2009. *National Identity, Nationalism and Constitutional Change*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Berlin, Isaiah, 1980. *Concepts & Categories. Philosophical Essays*. With and introduction by Bernard Williams. Oxford University Press, Oxford.
- Berlin, Isaiah, 1981. *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. With an introduction by Roger Hausheer. Oxford University Press, Oxford.
- Berlin, Isaiah, 1991 (1996). *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Alfred A. Knopf, New York. Magyar fordítása: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest.
- Berlin, Isaiah, 1996. *The Sense of Reality. Studies in Ideas and Their History*. Edited by Henry Hardy. With an introduction by Patrick gardiner. Chatto & Windus, London.
- Berlin, Isaiah, 1999. *The Roots of Romanticism*. Edited by Henry Hardy. Chatto & Windus, London.
- Berlin, Isaiah, 2002. *Liberty*. Incorporated by *Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. With an essay on Berlin and his critics by Ian Harris. Oxford University Press, Oxford. A *Four Essays on Liberty* magyar fordítása: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor. Európa, Budapest, 1990.
- Berlin, Isaiah, 2006, *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought*. Edited by Henry Hardy. With an introduction by Joshua Cherniss. Chatto & Windus, London.
- BIÖI. Bibó István összegyűjtött írásai. I. *Az európai politikai fejlődés értelme*. Szerk, bev, s.a.r. Dénes Iván Zoltán. Kalligram, Budapest, 2017.
- Boedeker, H., ed, 2002. *Begriffsgeschichte—Diskursgeschichte—Metapherngeschichte*. Wallstein Verlag, Göttingen.

- Breakwell, G. M., 1986. *Coping with Threatened Identities*. Meuthen, London.
- Brown, D. P., Schefflin, A. W., Hammond, D. C., 1998. *Memory, Trauma Treatment, and the Law*. W. W. Norton, New York, NY.
- Camallonga, Salvador Orti, 2012. A 'European Memory of the Jewish Extermination'? Spain as a Methodological Challenge. *European Review*, 20, 4. 475-492. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Campbell, K., 2011. *Testifying to Trauma: The Codification of Trauma in Humanitarian Law*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Caruth, Cathy, 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, Memory*. Johns Hopkins University, Baltimore, MD.
- Castiglione D., and Hampsher-Monk, I. eds, 2001. *The History of Political Thought in National Context*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cavalli, Alessandro, 2012. *The Memory of Fascism and of the Anti-Fascist Resistance among Italian Youth*. *European Review*, 21, 4. 501-506. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Colley, L., 1992. *Britons: Forging the Nation, 1707–1837*. Yale University Press, New Haven, CT, London.
- Conrad, C. and Conrad, S., 2002. *Die Nation Schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Cs. Kiss Lajos, 2013. Bibó István és a Világosság, Világosság, Bibó István élete és műve, tavasz-nyár. 5-8.
- Császtrvay Tünde, Halász Ferenc, Ujváry Gábor, Szerk. 2009. *A konzervatív kortárs. Tanulmányok Angyal Dávidról*. Argumentum, Budapest.
- Danieli, Yael, 1998. *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. Kluwer Academic, New York, NY.
- Davis, John A., 2012. *How Many Italies? Reconciliation, the Risorgimento and Italy's North South Divide*. *European Review*, 20, 4. 505-513. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Dénes Iván Zoltán, 1976. A „realitás” illúziója. A *historikus Szekfű Gyula pályafordulója*. Akadémiai, Budapest.
- Dénes Iván Zoltán, 2015. *A történelmi Magyarország eszményítése. Szekfű gyula a történetíró és ideológus*. Kalligram, Pozsony.
- Dénes Iván Zoltán, Szerk., 1999. *A szabadság kis körei. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Dénes Iván Zoltán, Szerk., 2015. *A magyar történetírás kánonjai*. Ráció, Budapest.
- Dutt, C. red, 2003. *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*. C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- E. Fehér Pál, 1979. A Bibó-probléma. *Kritika*, 9. 25-27.

- Emmer, Pieter, 2013. *Regimes of Memory: the Case of the Netherlands*. European Review, 21, 4. 470-479. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Erickson, K, 1994. *A New Species of Trouble: Explorations in Disaster, Trauma, and Community*. Norton, New York, NY.
- Erős Vilmos, 2016. *Modern historiográfia. Az újkori történetírás egy története*. Ráció, Budapest.
- Fazekas István, 2011. *Szekfű Gyula és a Hof-, Haus- und Staatsarchiv*. In. Ujváry Gábor, Szerk., 2011. 58-75.
- Felman, Shosana, 2002. *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Foucault, Michel, 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Pantheon Books, New York, N.Y.
- Foucault, Michel, 1981. *Power/Knowledge*. Harvester Press, Hassocks, Sussex.
- Freeden Michael, 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Clarendon Press, Oxford.
- Freeden Michael, 2005. *Liberal Languages: Ideological Imaginations and 20th Century Thought*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Gelonch-Solé, Josep, 2013. *Mass Graves from the Civil War and the Franco Era in Spain: Once Forgotten, Now at the Heart of the Public Debates*. European Review, 20, 4. 507-522. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Gergely András, 1983. *Németh László vitája Szekfű Gyulával*. Valóság, 1. 47-62.
- Gergely András, 1999. *Bibó István a kiegyezésről és a dualizmus rendszeréről*. In. Dénes Iván Zoltán, Szerk., 1999. 65-76.
- Gerő András, 2001. *A fogalmak foglya. Bibó István a XIX. század második felének magyar történelméről*. Beszélő, 10. 94-104.
- Gerő András, 2004. – *Képzelt történelem. Fejezetek a szimbolikus politika XIX-XX. századi történetéből*. ELTE Eötvös Kiadó-Polgart, Budapest.
- Glatz Ferenc, 2016. *Konzervatív reform. Klebelsberg, Domanovszky, Szekfű, Hóman, Hajnal*. Szerk. Burucs Kornélia. Kossuth, Budapest.
- Gumbrecht, H. U, 2006. *Dimension und Grenzen der Begriffsgeschichte*. Wilhelm Fink Verlag, München.
- Gyáni Gábor, 2011. *Bibó István kiegyezés-kritikája*. In. Pénzes Ferenc – Rácz Sándor – Tóth-Matolcsi László, Szerk., 2011. 88-97.
- György Péter, 2011. *Apám helyett*. Magvető, Budapest.
- György Péter, 2013. *Állatkert Kolozsváron – Képzelt Erdély*. Magvető, Budapest.
- Gyurgyák János, 2007. *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Osiris, Budapest.

- Gyurgyák János, 2011. *Szekfű Gyula és a magyar konzervatív hagyomány.* In: Ujváry Gábor, Szerk., 2011. 112-121.
- Hämäläinen, Pekka Kalevi, 1979. In: *Time of Storm: Revolution, Civil War and the Ethnolinguistic Issue in Finland.* State University of New York Press, Albany, NY.
- Hanák Péter, 1994. *Alkat és történelem. (Egy Bibó-tanulmány továbbgondolása).* Világosság, 5-6. 3-37.
- Hartog, F, 2003. *Des régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps.* Le Seuil, Paris.
- Hatos Pál, 2016. *Szabadjóművesből református püspök.* Ravasz László élete. Jaffa, Budapest.
- Hayward, J, 2007. *Fragmented France: Two Centuries of Disputed Identity.* Oxford University Press, Oxford.
- Herman, S. Judith, 2003. *Trauma and Recovery.* Basic Books, New York, NY.
- Hóman Bálint, Szerk., 1931. *A magyar történetírás új útjai.* Magyar Szemle Társaság, Budapest.
- Hroch, Miroslav, 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe: a Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Kesteloot, Chantal, 2013. *The Past of Belgium: Different Memories and Controversial History in a Divided Society?* European Review, 21. 4. 480-488. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Kirmayer, Laurence J, Robert Lemelson, and Mark Barad, eds, 2007. *Understanding Trauma. Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Kis János, 2004. *A politika mint erkölcsi probléma.* Irodalom Kft, Budapest.
- Kis János, 2015. *Az állam semlegessége.* Kalligram, Pozsony. Kis János Válogatott Művei 3.
- Kis János, 2013. *Az összetorlódott idő. Politikai írások, 1992-2013.* Kalligram, Pozsony. Kis János Válogatott Művei 1.
- Kis János, 2014. *Mi a liberalizmus? Esszék, tanulmányok, 1985-2014.* Kalligram, Pozsony. Kis János Válogatott Művei 2.
- Kolk, B, A, McFarlane, A.C, Weisaeth, L, 2006. *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society.* The Guildford Press, New York, NY.
- Kosáry Domokos, 1943. *A történetíró.* In: „Történetíró és politika.” Magyar Szemle, 5. 231-239.
- Kosáry Domokos, 1971. a. *Felszólalása.* In: Vita, 1971. 128-143.

- Kosáry Domokos, 1971.b. *Ungarische Politische Bestrebungen und die Probleme des Monarchie in Zeitalter des Dualismus*. Acta Historica, 27-52.
- Kosáry Domokos, 1987. *A történelem veszedelmei. Írások Európáról és Magyarországról*. Magvető, Budapest.
- Koselleck, Reinhart, 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Koselleck, Reinhart, 2006. *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Kovács Gábor, 2004. *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.
- Kovács Kriszta-Tóth Gábor Attila, Szerk., 2013. *Lehetséges. Kis Jánosnak tanítványaitól*. Kalligram, Pozsony.
- Kövér László, 2011. Az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán 2011. november 25-26-án Bibó István, az államtudós és államférfi címmel megrendezett tudományos ülés pódium-beszélgetésén kifejtett álláspontja. Ismerteti: Cs. Kiss Lajos, 2013. 6. 7. lábjegyzet.
- LaCapra, D, 1983. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- LaCapra, D, 1985. *History and Criticism*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- LaCapra, D, 1998. *History and Memory after Auschwitz*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Lackó Miklós, 1975. *Válságok – választások. Történeti tanulmányok a két háború közötti Magyarországról*. Gondolat, Budapest.
- Lackó Miklós, 1988. *Korszellem és tudomány, 1910-1945*. Gondolat, Budapest.
- Lackó Miklós, 1996. *Sziget és külvilág. Válogatott tanulmányok*. MTA Történettudományi Intézete, Budapest.
- Lackó Miklós, 2008. *Molnár Erik és a 60-as évek történész-vitája*. Századok, 6. 1483-1536.
- Lánczi András, 2011. *Már csak egy értelmiségi mítosz menthet meg bennünket? A száz éve született Bibó Istvánról*. Kommentár, 4. http://kommentar.info.hu/marcsak_egy_ertelmisegi_mitosz_menthet_meg_bennunket_
- Lánczi András, 2012. *A politikai tudásról*. Attraktor, Budapest.
- León, Pablo Sánchez, 2012. *Overcoming the Violent Past in Spain, 1939-2009*. European Review, 20. 4. 492-504. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Leopold Lajos, 1917. *Elmélet nélkül*. Benkő Gyula könyvkereskedése, Budapest.

- Lepenies, W. ed, 2003. *Entangled Histories and Negotiated Universals*. Campus Verlag, Frankfurt.
- Leys, Ruth, 2000. *Trauma: A Genealogy*. University of Chicago, Chicago.
- Lieven, Anatol, 1994. *The Baltic Revolution. Estonia, Latvia, Lithuania and the Path of Independence*. Yale University Press, New Haven and London.
- Llanque, M, 2008. *Politische Ideengeschichte—Ein Gewebe politischer Diskurse*. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.
- Lust Iván, 2009. *Vágy és hatalom*. Animula, Budapest.
- Mark, James, 2010. *The Unfinished Revolution. Making Sense of the Communist Past in Central-Eastern Europe*. Yale University Press, New Haven, CT, London.
- Mishkova, Diana, ed, 2009. *We, the People: the Politics of National Peculiarity in Southestern Europe*. Central European University Press, Budapest-New York, 2009.
- Miskolczy Ambrus, 2001. *Szellem és nemzet. Babits Mihály, Eckhardt Sándor, Szekfű Gyula és Zolnai Béla világáról*. Napvilág, Budapest.
- Miskolczy Ambrus, 2004. *Csoportkép történésekkel. Az antiszemitizmus ürügyén?* Aetas, 285-311.
- Németh G. Béla, 1998. *Írók, művek, emberek*. Krónika Nova Kiadó, Budapest.
- Németh G. Béla, 2000. *Hét folyóirat 1945–1950*. Csokonai Kiadó, Debrecen.
- Nora, Pierre, 1984-1994. *Les lieux de memoire*. I-VII. Gallimard, Paris.
- Paksa Rudolf, Szerk., 2007. *Szekfű Gyula és nemzedéke a magyar történetírásban*. Argumentum – Eötvös József Collegium, Budapest.
- Papp István, 2011. *Az „ismeretlen” Bibó István*. Kommentár, 6. http://kommentar.info.hu/iras/2011_6/az_ismeretlen_bibo_istvan
- Pénzes Ferenc, Rácz Sándor, Tóth-Matolcsi László, Szerk., 2011. *A szabadság felelőssége. Írások a 65 éves Dénes Iván Zoltán tiszteletére*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Pocock, J. G. A, 1989. *Political Language & Time. Essays on Political Thought and History*. The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Pocock, J. G. A, 2009. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge University Press, Cambridge.
- R. Várkonyi Ágnes, 1961. *Thaly Kálmán és történetírása*. Akadémiai, Budapest.
- R. Várkonyi Ágnes, 1973. *A pozitivistá történetészlelélet a magyar történetírásban*. I-II. Akadémiai, Budapest.

- R. Várkonyi Ágnes, 2009. *Angyal Dávid, a történetíró. Tudománytörténeti vázlat.* In. Császtravay Tünde, Halász Ferenc, Ujváry Gábor, Szerk., 2009. 69-95.
- R. Várkonyi Ágnes, 2011. *A pályakezddés esélyei.* In. Ujváry Gábor, Szerk., 2011. 35-57.
- Rác Sándor, 2013. *Lehetséges-e a politikai közösség igazságos újjáalkotása? Erkölcsi érvelés a demokratikus politikában.* Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.
- Rác Sándor, 2015. *A nemzeti történelem dekanonizációja és a politikai közösség rekonstrukciója.* In. Dénes Iván Zoltán, Szerk., 2015. 66-84.
- Rawls, John, 1971 (1997). *A Theory of Justice.* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA. Magyar fordítása: *Az igazságosság elmélete.* Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Budapest. Osiris könyvtár.
- Rawls, John, 1993. *Political Liberalism.* Columbia University Press, New York. The John Dewey Essays in Philosophy, 4.
- Rawls, John, 1999. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited".* Harvard University Press, Cambridge, MA-London, England.
- Ress Imre, 2007. *Szekfü Gyula, Ernst Molden és az Eötvös Collegium.* In. Paksa Rudolf, Szerk., 2007. 17-42.
- Ress Imre, 2011. *Szekfü Gyula, a levéltárnok 1918-1919-ben.* In. Ujváry Gábor, Szerk., 2011. 76-97.
- Ress Imre, Szerk., bev. 2008. *A Monarchia levéltári öröksége. A badeni egyezmény létrejötte (1918-1926).* Magyar Országos Levéltár, Budapest.
- Romsics Gergely, 2010. *Nép, nemzet, birodalom. A Habsburg Birodalom emlékezete a német, osztrák és magyar történetpolitikai gondolkodásban.* Új Mandátum, Budapest.
- Romsics Ignác, 2011. *Clio bűvöletében. Magyar történetírás a 19-20. században – nemzetközi kitekintéssel.* Osiris, Budapest.
- Rosanvallon, P, 2004. *Le Model Politique Français: La société civile contre le jacobinisme de 1789 a `nos jours.* Editions du Seuil, Paris.
- Sajó Tamás, 2013. *Urban Space as Erinnerungslandschaft. The Case of Lemberg/Lwów/Lvov/Lviv.* European Review, 20. 4. 523-529. o. <https://www.journals.cambridge.org/erw>
- Sarat, A, N. Davidovitch, N., Albertstein, M, 2007. *Trauma and Memory: Reading, Healing, and Making Law.* Stanford University Press, Stanford, CA.
- Schivelbusch, Wolfgang, 2003. *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning and Recovery.* Picador, Metropolitan Books, Henry Holt & Co, New York, NY.

- Schorn-Schütte, L., 2006. *Historische Politikforschung. Eine Einführung.* C.H. Beck Verlag, München.
- Skinner, Quentin, 2002. *Visions of Politics. Vol. 1. Regarding Method.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Snyder, Timothy, 2012. *Véres övezet. Európa Hitler és Sztálin szorításában.* Ford. Szántó Judit. Park, Budapest.
- Spiegel, G, G, 1999. *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography.* Johns Hopkins Press, Baltimore, MD.
- Standeisky Éva, 2015. *Demokrácia negyvenötben.* Napvilág, Budapest.
- Szabó Miklós, 1989. *Politikai kultúra Magyarországon 1896-1986. Válogatott tanulmányok.* Medvetánc, Atlantis, Budapest.
- Szabó Miklós, 2003. *Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története (1867-1918).* Új Mandátum, Budapest.
- Szájer József, 2013. *Bibó István és a jogász Szakkollégium.* Világosság, Bibó István élete és műve, tavasz-nyár. 33-44.
- Szekfű Gyula, 1931. *A politikai történetírás.* In. Hóman Bálint, Szerk., 1931. 397-444.
- Szigeti József, 1964. *A magyar szellemi történet bírálatahoz.* Kossuth, Budapest.
- Thum, Gregor, 2011. *Uprooted. How Breslau Became Wrocław During the Century of Expulsions.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011.
- Tóth-Matolcsi László, 2005. *Műhely a lehetetlenséghez. Kapcsolódási pontok Bibó István és Ravasz László életművében.* Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 4.)
- Tőkéczi László, 1999. *Történelem, eszmék, politika.* Kairosz, Budapest.
- Trencsényi Balázs, 2011. *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában.* Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.
- Trencsényi, Balázs, et alia, ed, 2006-2014. *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945) Texts and Commentaries.* Vols. 1-2, 3/1-2, 4. Central European University Press, Budapest-New York.
- Tully, J. ed, 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Ujváry Gábor, 2011. *Kis magyar história – nagy-magyar történeosztól.* In. Ujváry Gábor, Szerk., 2011. 251-288.
- Ujváry Gábor, Szerk., 2011. *A negyedik nemzedék és ami utána következik. Szekfű Gyula és a magyar történetírás a 20. század első felében.* Ráció, Budapest.
- Ungváry Krisztián, 2000. *Gyötrő illúziók. Bibó és 1945 eseményei.* Beszélő, 1. 40–48.
- Vita, 1971. *Vita Magyarország kapitalizmuskori fejlődéséről.* Akadémiai, Budapest.

- Werner, M. and Zimmermann, B.eds, 2004. *De la comparaison a ` l'histoire croisée*. Le Seuil, Paris.
- Wilson, K. M., ed, 1996. *Forging the Collective Memory. Government and International Historians through Two World Wars*. Berghahn Books, Providence, RI, Oxford.
- Wilson, P., 2006. *The Posttraumatic Self: Restoring Meaning and Wholeness to Personality*. Routledge, New York, NY.
- Young, Allan, 1995. *Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

EMLÉKEZET ÉS IDENTITÁS (KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A JELENLEGI EURÓPA VÁLSÁGÁRA)

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ

Csak egyetlen igazán lényeges kérdés létezik alapjában véve a világon; s ha erre az egyre választ tudnánk adni, akkor az összes többit is jóval könnyebb lenne megválaszolni. Az egyetlen, a valóban döntő kérdés pedig így hangzik: mi az ember? E kérdés – formáját tekintve – tipikusan antik, pontosabban görög kérdés.

E kérdésforma az antik filozófiában gyakori előfordulású volt, s az antik bölcsseletről szóló szakirodalomban is jól bejáratottnak számított. A tipizálás során a „What is X?” típusba sorolták. Az „X” tetszés szerint magában foglalhatott bármiféle dolgot, entitást, létezőt. Már Szókratész – valamint nyomában Platón is – ilyen formában teszi fel a kérdést, amikor valamilyen dologra, entitásra kérdez: mi a bátorság? Mi az igazságosság? Mi a jámborság? és folytathatnánk a sort. A kérdőszó az épp szóban forgó „X” tartalmának lényegét, *miben*-létét, *mi*-neműségét veszi célba. Tehát azt, amit a középkori skolasztika a *quidditas* terminussal jelöl majd később. Visszatérve a kiinduló kérdéshez hangsúlyoznunk kell tehát, hogy a „mi az ember?”-kérdéssel voltaképpen az ember *miben*-létére, *mi*-neműségére, *lényegére* kérdezzünk; vagyis a „mi az ember?” kérdés szinte észrevétlenül alakul át a „mi az ember lényege?” formulává. S épp e ponton kezd kérdésessé válni már maga az a kérdésforma is, amely az ember lényegére irányul.

A kérdés ugyanis, hogyan erre már utaltunk, tipikusan antik: dolgok, entitások lényegére, annak megnevezésére irányul. S e kérdésformának a dolgok rendszerében természetesen meg is van a maga helye. Ha például azt kérdezzük, „mi a víz?”, vagy „mi a víz lényege?”, akkor azt a lényegre törő választ adhatjuk, hogy a két hidrogén- és egy oxigénatom egyesülése, H₂O. Ilyen esetekben tehát működik a mechanizmus. Ha azonban, típusát tekintve, az embert illetően, ugyanazt a kérdést tesszük fel, mint amit feltettünk a víz lényegére vonatkozóan, akkor az embert tulajdonképpen ugyanolyan dolognak, entitásnak tekintjük, mint a vizet. S az emberiség történelme ugyancsak bővelkedik azon nekirugaszkodásokban, melyek az ember lényegét valamiféle dologiságban vélték megpillantani. Így nevezték már az embert „kétlábú, tollatlan állatnak”, „zóon politikhon”-nak”, azaz közösségalkotó lénynak, szerszámkészítő állatnak (ez az elnevezés Benjamin Franklintól származik: *tool-making animal*), vagy felhozhatjuk ennek kapcsán Miguel de

Unamuno némiképp bizarr meghatározását is, mely így szól: az ember „halottraktározó állat”.

E meghatározásokban a közös elem az, hogy – az ember nevű lény kapcsán – mindegyik valamilyen *elkülönítő sajátosságot, jegyet* emel ki, rögzít, s aztán ezt teszi meg a definíció magvává. Kérdés azonban másfelől az is, hogy vajon ennek a sajátosságnak a megadásával ugyanolyan pontosan kimerítettük-e az embernek nevezett lény lényegét, mint amilyen pontosan a H₂O képlete kimeríti a víz lényegét. S a válasz erre a kérdésre egyértelműen nemleges. Ami ugyanakkor nem jelenti egyúttal azt is, hogy az imént megadott szématak, jegyek az ember vonatkozásában ne lennének igazak. Hiszen valóban kétlábú és tollatlan, közösséget alkot, szerszámokat készít, halottakat raktároz. De ha e sajátosságok nem csupán külön-külön igazak az emberre nézve, hanem *együttesen* is, akkor ezzel elismerjük azt is, hogy e kérdésformával és a rá adott válasszal nem találtunk rá az embernek nevezett lénynek „a lényegére”, hanem legfeljebb csak *egyik* jellemzőjére, oldalára, vetületére, mely sajátosságok száma ráadásul tetszés szerint szaporítható. S ebből következik másrészt az is, hogy az ember – eltérően a víztől – olyan lény, létező, akinek lényege nem adható meg kimerítő módon a „What is X?” típusú kérdés feltevésével és megválaszolásával. S itt most csak mellékesen jegyezzük meg, hogy e kérdéstípus csődje, *épp az ember vonatkozásában*, bebizonyosodott már egy jelentős világtörténelmi találkozás során is: János Evangéliuma örökíti meg azt a találkozást, amelyre Jézus és a római helytartó, Pilátus között került sor. Ennek során Jézus a következőket mondja: „Én azért születtem, és azért jöttem e világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. Mindaz, a ki az igazságból való, hallgat az én szómrá.” (Jn 18, 37) Ezek után a római tisztviselő, Pilátus – jellegzetesen antik módon – felteszi neki a kérdést: „Mi az igazság?”, majd pedig, a történet szerint: „a mint ezt monda, újra kiméne a zsidókhoz...” (Jn 18, 38). E világtörténelmi jelentőségű találkozás során a két szereplő mintegy elbeszél egymás mellett; Pilátus az igazságot, igazi rómaihoz méltóan, *tárgyi* értelemben fogja fel, s ezért is kérdez rá épp a „mi?” kérdőszóval. Jézus viszont az igazság *alanyi* mivoltát hangsúlyozza, a Szentírás egy korábbi versében explicit módon is („Én vagyok az út, az igazság és az élet,” Jn 14, 6), valamint Pilátus színe előtt – már-már perzselő, egzisztáló némasággal; a helytartó viszont ezt nem észleli, erre ugyanis már új módon kellene kérdeznie: nem úgy, hogy *mi*, hanem úgy, hogy *ki* az igazság. Az emberhez tehát – akár pl. igazsága okán – immár megszüntethetetlenül kapcsolódik az az alanyiség (is), akihez a „mi az ember?” jellegű kérdés feltételével soha nem lehet eltálni.

Az ember tehát sohasem úgy „van”, mint valamely tárgy, entitás; még csak nem is pusztán „leend”, mint valamely természeti folyamat, hanem elemen-

tárisan történik az időben, vagyis mindörökre *lezáratlan, nyitott*, keletkezőfélben levő lény. S ehhez hozzátehetjük: ennek tükrében valóságos csoda, hogy e lény, akinek létét a szakadatlan változás határozza meg, képes egyáltalán kialakítani valamiféle *identitást*, és hogy van valamilyen *önazonossága* saját mivoltát illetően, illetve tágabb értelemben azon társadalmi-történelmi alakzatok vonatkozásában, melyekben személyes élete zajlik.

Az egzisztenciális, illetve a történeti-kulturális identitás megteremtésében döntő szerepet játszik az, hogy az egyes emberek – valamint a különféle emberi közösségek – milyen módon viszonyulnak a létezésük előtt eltelt időhöz, jobban mondva annak sajátos módon megszervezett, értelmezett alakjához, ahhoz, amit *múlt*nak nevezünk. (A múlt reflektorfénybe állítása persze korántsem jelenti azt, hogy a temporalitás másik „fele”, a *jövő* semmiféle szerepet nem játszik e folyamatban; olyannyira nincs így, hogy az ember előtt felgyülemelő jövő, ahogy tapasztalhattuk is, éppenséggel aktív módon szól bele még saját múltjának értelmezésébe is. Azonban még az olyannyira jelentőségteljes jövő sem homályosíthatja el a múlt központi szerepét az identitás kialakításában.) A múlt identitásképző szerepének, erejének megformálódásában pedig épp annak jut kiváltképp döntő, meghatározó szerep, amit *emlékezet*nek nevezünk.

Az emberi emlékezet, annak szerkezete és működése valójában egyike a legrejtélyesebb, legkomplexebb jelenségeknek – átfogó elemzésébe éppen ezért most és e helyütt nem bocsátkozhatunk. Előzetesen azonban mindenképpen hangsúlyozni kívánjuk, hogy az emlékezet vizsgálata meghatározó hányadban – vagyis nem kizárólagosan – mindeddig többnyire az individualitás szintjén folyt, beleértve ebbe egyebek mellett az emlékezés pszichológiai, neurofiziológiai stb. mechanizmusainak analízisét is. Csak az utóbbi évtizedekben került az érdeklődés homlokterébe annak elemzése, hogy az emlékezés nem csupán individuális szinten zajlik, nem csupán az egyént érintő aspektusai izgalmas ásatási témák, hanem megvan mindennek a maga történeti-kulturális vetülete is. Ez utóbbi területnek szentelt kiemelt figyelmet a közelmúltban *Jan Assmann is*, mégpedig abban a kulturális emlékezetéről szóló monográfiájában, mely magyarul is megjelent,¹ valamint számos idekapcsolódó tanulmányában – melyeket részben Aleida Assmann-nal közösen írt.²

Jelen vizsgálódásunk – kapcsolódva az előbb említett kérdéskörhöz – mindenekeelőtt az *identitás* és *emlékezés* viszonyát taglalja, mégpedig két

¹ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004. (A továbbiakban: KE) Ford. Hidas Zoltán

² Aleida Assmann is jelentősen hozzájárult e témakör kiszélesítéséhez; vonatkozó műve: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Verlag C. H. Beck, München, 1999.

lépésben és alapvetően két fő kérdéskörre fókuszálva. Először Jan Assmann koncepciójának fő állításait tekintjük át, majd azt vesszük górcső alá, milyen aktuális vonatkozásai vannak mindennek a jelenkori Európában (közelebről az Európai Unióban), különös tekintettel az utóbbi évtizedek tömeges bevándorlása nyomán kialakult helyzetre.

Azt, hogy identitás és emlékezés között alapvető összefüggés van, Jan Assmann már könyve bevezető részében szükségesnek tartja nyomatékosítani, ezt írja: „a társadalmak azáltal formálják önelképzelésüket, s teszik nemzedékeken át folytonossá *identitásukat*, hogy kialakítják az *emlékezés* kultúráját;”³. Ez az állítás megerősítő jelleggel felbukkan egy másik szöveghelyen is: „A múlthoz fűződő viszony megveti az *emlékező* csoport *identitásának* alapjait. Saját történelmére *emlékezve* és az *emlékezés* sarkalatos alakzatait megjelenítve bizonyosodik meg a csoport a saját *identitása* felől.”⁴ Itt tehát, mondhatjuk, az emlékezet és az identitás közötti kapocs egyfajta alapotívumként értékelődik, az alapotívum beágyazódik Assmann művének egészébe, különféle relációkban jön elő, és egyfajta *hermeneutikai alapkeretet* is nyújt a történelmi folyamatok értelmezéséhez.

Világosan látható, hogy az eddigi idézetekben az emlékezet – túl annak identitásképző erején – elsősorban társadalmi-történelmi szempontból vált érdekessé, holott egyébként eredendően individuális jellegűnek tartjuk az emlékezetet, vagyis olyasvalaminek, ami az egyedi tudatban jön létre, és úgy véljük, hogy ehhez képest az emlékezésnek minden más, metaindividuális formája csupán másodlagos, származtatott. Talán ezért is érzi szükségét Jan Assmann, hogy valamilyen párhuzamot állítson fel az emlékezés *egyéni*, valamint *szociális* síkjai között, jöllehet az elsődleges funkció mindkét emlékezés esetében azonos: s ez a *személyes* vagy *személyfölötti* identitás biztosítása: „Könnyen belátható, hogy az önazonosság emlékezőképesség és emlékezés dolga. Ahogy az egyén csakis emlékezőképessége révén képes kialakítani és napok, évek hosszú során át fenn is tartani személyes identitását, ugyanúgy a csoport is csak emlékezőképessége révén reprodukálhatja csoportidentitását. A különbség annyi, hogy a csoportemlékezetnek nincs neuronális alapja: ennek helyét itt a kultúra tölti be.”⁵

Eljutottunk tehát a könyv címében is megjelenő kifejezéshez, amely arra irányítja rá a figyelmet, hogy az *egyéni emlékezet* mellett létezik az emlékezésnek egy másfajta formája is, mégpedig a *kollektív* emlékezés. Ennek sajátossága, hogy távol áll a mindennapoktól, rendelkezik bizonyos fix pontokkal, amelyek sorsszerű eseményeket, fontos szövegeket, rítusokat stb. foglalnak

³ KE: 18. Kiemelések tőlünk, Cs.D. és J.A.

⁴ KE: 53. Kiemelések tőlünk, CS.D. és J.A.

⁵ KE: 89.

magukban. A pontok kifeszítettségében kiépül ugyanakkor egy sajátos emlékeztető is. A kulturális emlékezet – ellentétben az előzővel – intézményesült képződmény; tartalmát és tartósságát arra hivatott szakértők, specialisták őrzik, gondozzák, sőt adott esetben teremtik is egyben. Tanulmánya végén Assmann tételesen, pontokba szedve is rögzíti a kulturális emlékezet főbb sajátosságait. Ennek alapján főbb jellemzőit a következőkben határozza meg:

1. *azonosság-konkrétság*, tehát egy adott csoportra vonatkoztatottság;
2. *rekonstruktivitás*: mindig egy adott jelenre vonatkozik, annak függvényében rekonstruálja a múltat;
3. *megformáltság*, vagyis a továbbörökítés intézményesített formákban megy végbe;
4. *szervezettség*: a kulturális emlékezet hordozói az azt gondozó specialisták;
5. *kötelező érvényűség*, a csoport tagjainak normatív tartalmakat hordozó értékperspektívát vázol fel;
6. *reflexivitás*, ez egyaránt vonatkozik a gyakorlatra, magára a reflektálóra, valamint a csoportnak önmagáról alkotott képére is.⁶

Ennek alapján adható meg a kollektív emlékezés definíciója is, mely így hangzik: „a kulturális emlékezet fogalmán az újra felhasználható szövegek, képek és rítusok minden egyes társadalomra és minden egyes korszakra sajátosan jellemző állományát értjük összefoglalóan, amelyben a 'gondozás' az ő önképüket stabilizálja és közvetíti; tehát egy kollektíve megosztott tudást elsősorban (jóllehet nem kizárólag) a múltból, amelyre egy csoport az egységéről és egyedülállóságáról való tudatát alapozza.”⁷

Látható tehát, hogy a kulturális emlékezet, illetve annak egyik válfaja, a kollektív emlékezet gazdagon artikulált képződmény, valamennyi összetevőjére azonban e helyütt most természetesen nem térhetünk ki részletesen. Ugyanakkor elemzésünkben központi szerepet tulajdonítunk e jelenség *identitás-szervező erejének*. Talán még azt is kijelenthetjük, hogy a kollektív emlékezet belső célja, *telosza* valójában nem más, mint egy adott csoport, közösség identitásának biztosítása, annak fenntartása. S e „feladatán” belül külön szerepet kap két tényező: egyrészt az emlékezet *térhez* és *időhöz* kötöttsége, tehát maga a belakott tér, másrészt az átélt idő történetileg kreatív képződményei, a történeti toposzok, *helyszínek* megléte, amelyekben az emlékezet és identitás a legközvetlenebbül kapcsolódik össze.

Az, hogy a tér, illetve az egyes térpontok mennyire erős stimuláló erők az emlékezetben és az emlékezési folyamatban, kifejezetten foglalkoztatott már

⁶ Jan Assmann: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*. In. *Gedächtnis und Kultur*, Frankfurt. 1989. 8-19.

⁷ Uo.

néhány ókori gondolkodót is, és a XX. század filozófusainak műveiben is⁸ a maga elevenségében van jelen ez a kérdésfelvetés. Cicero mindennek kapcsán elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a térpontok az affektív benyomások elrendezésében és stabil visszakereshetőségében segítenek. A térlátvány, a térpontok ismételt látása, az azokkal való szembesülés felszínre hozza az egykori affektív benyomásokat is, ráadásul ismételhető jelleggel és alapjaiban megőrizve az elsődleges struktúrát is. Goethe később kiegészíti Cicero eme meglátását azzal, hogy az említett visszakereshetőség nem csupán az időből kimetszhető stabilitásnak lényegi alapeleme, hanem ezen túlmenően – az egymásra következő generációk között – betölt egyfajta *kötőelem* szerepet is: ez a fajta stabilitás lehetővé teszi ugyanis a kontinuitást is a történeti időben. Ehhez azonban az is kell – tehetjük hozzá visszakanyarodva ahhoz kérdéskörhöz, melyet Aleida Assmann boncolgat műve elején –, hogy a stabil térpont *olyan lény* emlékezetében jelenjen meg, aki a történetiségbe mélyen bele van szövődve, aki nem csupán az őstőneivel emlékezik, hanem képes arra is, hogy a benyomásokat, tapasztalatokat másféle módon is elsajátítsa és hátrahagyja. Sőt képes a stabil emlékképet önmagán is átszűrni – és ennek révén aztán persze szándékosan vagy öntudatlanul színezi, árnyalja is.

Vagyis az emlékképet, még a legstabilabbnak tűnőt is, mindig, mondhatni leválaszthatatlanul átszínezi, átjárja az, hogy *ki* az emlékezés alanya, *ki* az, aki emlékezik⁹ – s ha az emlékezés lényegét és az ennek nyomán létrejövő emlékeket tekintjük, nem lehet mellőzni soha azt a körülményt, hogy kinek az emlékeiről van szó, *ki* az emlékek megtapasztalója és közvetítője.¹⁰ Az

⁸ José Ortega y Gasset *Feljegyzések a homályló nyárból* c. tájesszéjében ezt így jeleníti meg: „A mezők szakadatlan, egyikből a másikba alakuló változásai közepette az utak képezik a folytonosságot. Mindig azonosak önmagukkal, így kapcsolódnak a kilométerkövekhez. [...] Ha pedig egy éjszaka eltűnnének, ha valamilyen gonosz lélek ellopná őket, akkor bizony Spanyolország káoszba sülyedne, alaktalan tömeggé válna. [...] A vékonyka utak hálózata a nemzet érrendszere, mely egységbe foglal, és az egész testben egységes szellemiséget keringet. In: *Tájak és emberek*. Attraktor Kiadó. Máriabesnyő-Gödöllő. 2008. 55.

⁹ José Ortega y Gasset *Vitalitás, lélek, szellem* c. tanulmányában ennek kapcsán az „érzelmi geometria” kifejezést használja. Ezt írja: „A sok emlék és papír között, amit barátomtól, A...-tól őrzök, rábukkantam arra, amelyikben az érzelmi geometriáról beszél, s ami dokumentumként vagy korolláriumként támaszthatja alá az előzőleg mondottakat. [...] Most látom csak, hogy Soledad iránt szerelmem mennyire rávetült az egész városra és egész itt töltött életemre. Most veszem csak észre, hogy még a legtávolabbi dolgok is, melyeknek láthatóan vajmi kevés közül van Soledadhoz, a vele való viszony révén valamilyen többletminőségre tettek szert, és mindegyikben ez a minőség volt a döntő számomra. Madrid geometriai, földrajzi vonásai, melyek ugyanazok maradtak, elvesztették érvényességüket. S az a helyzet, hogy még a geometria is csak akkor valóságos, ha érzelmi.” In: *Tájak és emberek*. I. m. 150-151.

¹⁰ José Ortega y Gasset *Feljegyzések a homályló nyárból* c. tájesszéjében ezt így fogalmazza meg: „A lámpafény felviszi az altamirai díszítményekre a turisták óriásra na-

emlékkép ugyanakkor a szimbólum szintjére is emelkedhet azon körülmény folytán, hogy sokak, többek számára jelent valami nagyon hasonlót; értelmezési körébe viszont ebben az esetben is beleszól az emlékező vagy az emlékeztetést, emlékképeket értelmező sajátos alanyiséga, csak legfeljebb rejtettebben, hiszen idővel az emlékező személye halványul, valamelyest háttérbe szorul.

Az emlékezetben a térpont dologisága újfajta módon artikulálódik, így például *személyekre emlékeztető sajátosságokkal bővül* abban az esetben, ha a térpont szorosan, tudottan kötődik az elődök életéhez, életmozzanataihoz: dolog és személy ilyenkor mintegy át-áttűnik, át-átsiklik egymásba. Ilyenkor a térpont erősebb érzelmi kötődést, szenvedélyt generálhat – és ez a szenvedély jelen van még akkor is, ha az adott térpontot, tájegységet konkrétan és külön-külön megidéző tárgyak az idők folyamán már elpusztultak, veszendőbe mentek. Az emlékezet képes ugyanis arra, hogy ráreptesse őket a térpontokra ismételten. Ebben a tárgyi emlékezettel átszőtt, fiktív elemeket is magában foglaló emlékeztetőben a térpontok, a táj vertikális jegyei dominálnak: a táj mintegy megnyílik, feltárul benne a történelmi idő és emlékezet kútja; az egyedi emlékezet megerősödik az általános emlékezet által, az általános emlékezet pedig – átemelődve az egyéni emlékezetbe is – nem szigetelődik el, nem vakolódik bele a letűnt térbe. Vagyis a lokális kötődés elevensége kifejezetten jelentős szerepet játszik abban is, hogy az emlékezés történetisége történelmi szélességűvé tágul, tágulhat.

A *lokális kötődés halványulása* meg másfelől hozzájárulhat ahhoz, hogy az ember elveszíti még magát a történelmi emlékezés képességét is, hogy hiába jár be számtalan térpontot, sehol nem szólnak hozzá az elődök, sehol nem nyernek szenvedéllyel őrözött emlékezet-létet a letűnt tárgyak, vagyis a térből eltűnik a korábban említett sajátos mozgás- és alakulásképeség. Az így élő ember pedig becementeződik saját jelenkorába, s mivel nincs megélt, átélt, mozgásba hozó viszonyítási alapja, emléktére, a jövő sem lesz több számára egy mechanikusan meghosszabbított, racionálisan ágaskodó jelenkornál. [S ilyenkor tűnhet úgy, hogy a történelmiségét elvesztő ember lényegét illetően releváns még akár a „What is x?” – típusú kérdés is, hisz az ember ebben az időfelfogásban önnön lényegét már megformálta, egyre

gyított árnyékát. Így a nézelődők először saját közönséges sziluettjüket veszik észre a falon. [...] Ámde ezen árnyképek között ott cikázik annak a pálcának az árnyéka is, melyet az idegenvezető tart a kezében, s ennek az árnyéknak a csúcsa az, ami – most már virtuálisan és testetlenül – siklik a barlang boltozatán; életre kelti mágikus erővel az egész paleolit faunát, melyet – noha napjainkban már minden szentség nélkül – immár húszezer esztendeje rejt magában a barlang mélye. Másodszor látogatom meg azt a titkokat őrző üreget, s az a lenyűgöző benyomás, mely az első ittél során alakult ki bennem, idővel még erősebb lett. E sziklaművészet tökéletessége és összetettsége megrendíti bennünk a megmeszesedett és önmagukban túlságosan is bizonyos eszmék egész légióját.” Uo. 86.

kevésbé van jelentősége annak, hogy *ki* az alany; feladata mindössze annyi, hogy a megnevezett, az ismert, az elvárt lényeghez jusson el. Hogy saját sorsával is *azt a* lényegyet realizálja.]

A mélységérzet, a történelmi mélyebbre hatolás mibenléte, az, hogy mi is az, ami az emlékezőt épp ide- vagy oda köti, persze nem vehető olyan módon pontosan számba, mint ahogyan például leltározni lehet a horizontális emlékeket, dologiságokat – van ebben ugyanis valami borzongató, rejtélyes, időtlen is. A hely megbabonáz, nem ereszt, delejes vonzerőt gyakorol; a távolra kerülés tudata éppen ezért elsorvaszt, kimerít, mintha az ember kiszakadna valami nagy áramkörből, amelybe beleszületett. Ki az, aki engem, az emlékezőt e pillanatban formál, aki hozzám szól? A „Mi az az emlék?” – kérdésre adott válasz minden bizonnyal nem merítené ki az emlékezetem, emlékeztünk lényegét, hiszen az emlékezet időközben már többé nőtte ki önmagát; csak ha bevonjuk az emlékező alanyiságát is a kérdéskörbe, körvonalazható valamiféle esetleges válasz. Fel kell tehát tenni azt a kérdést is, hogy: Ki az emlékező? (Ki az, akit az emléktér, emlékhely formált?).

Az emléktér kapcsán már szóba jött a tér titokzatossága, mágikus ereje. Ez a mágikusság kezdetben talán csak apró kövekhez, hegyerincekhez, felhőhálókhoz, térdarabkákhöz kötődött, s aztán kitágult, mint ahogy kitágul egy szemenként épülő, emlékelemekkel színezett tájháló, amelynek már egyetlen rezzenése, egyetlen összetevőjének megmozdulása is elég ahhoz, hogy felidézzé az egészet, hogy a konkrét tértől elmozdulva magával görgesse az eredeti térhez fűződő képeket, érzelmeket is emlékképek formájában. S alkalmassá tesz arra is, hogy az emléktér szakrális jelleget kapjon. S ez a fajta mobilitás, ez a fajta elmozdulás a történelem során még inkább jelentőségre tett szert abban az esetben, ha a történelmi emlékhelyeket valakinek vagy akár egész népcsoportoknak kényszerűségből kellett elhagyni.

Az emlékhely – annak minden mozgósító erejével együtt – ugyanis továbbcipelődött, s idővel *virtuális emlékhellyé* vált. Másrészt ébren tartotta a veszteségtudatot is, és annak tisztázására készítetett, hogy e veszteséggel vajon csorbát szenvedett-e az identitás is. Avagy az *emlékezet és annak ébrentartása* (akár a régi történelmi emlékhelyek ismétlődő felkeresésével, újbóli birtokba vételével, netán az *időben való* újabb és újabb megrajzolásával, értelmezésével, elveszni nem hagyásával, új generációk számára történő közvetítésével stb.) töretlenül biztosítja e veszteség mellett is az identitás meglétét és ezzel együtt az összetartozóság tudatát valamely közösség számára?

Az ilyen jellegű veszteségtudathoz és az emlékezet ébrentartásának szükségességéhez más és másféle módon viszonyultak a reneszánsz idején és a romantika korában, ámde mindkét viszonyulásban volt még valami alapvetően az *áhitat érzéséből*; abból az áhitatból, mely meghatározó irányt szabott

az emlékező látásának. Az emlékező lény, közösség mintegy fel akart emelkedni ugyanis ahhoz az identitáshoz, amelyet a történelmi emlékhely, a táj közvetített számára. Abban az érzésben, abban az interpretációban, meggyőződésben élt, hogy lecsúszott valamiről, ami a jelenkorhoz képest több volt, és ha feléleszthető lenne, akkor számára is többet tenne lehetővé annál, mint amiben része van. Az emlékezethez a nagyság érzése társult, valamint a szűkülő lehetőségtér érzete. Az emlékezet az akarás mércéjéül a múltban beteljesítettet állította, amihez ugyanakkor hozzátapadt valamiféle tisztelet, elismerés is az elődök teljesítményét illetően. Másrészt tapadt hozzá a közvetítés, az el nem feledni akarás igénye is.

S ebben a viszonyulásban másképp alakult a halottakhoz való viszonyulás is. Fontosabb volt a kötődés hangsúlyozása, mint az elszakadása, vagy mint az emlékhelyek transzferálásáé. Aleida Assmann ennek kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a modernitás tragikus eseményei változtattak az *emlékhelyek jellegén* is. Amíg korábban többnyire valami kiválóság, nagyszerű tett miatt vált egy hely történelmi emlékhellyé, később inkább a borzadályt felidéző emlékhelyek száma szaporodott. Ebben szerepet játszhatott véleményünk szerint az is, hogy az emlékezet korábban szélesebb időtávokat fogott át, hogy hosszabb időn keresztül érlelődött csak valamely tapasztalat, benyomás emlékké és szimbólummá. Később azonban – a tragikus történelmi események kiszélesedése, időbeni gyorsabb történése és technikailag gyorsabb megörökíthetősége nyomán – nagyobb sebességgel halmozódtak fel és gyorsabban szerveződtek a közelmúlt eleven emlékei is egyfajta kifeszített és tudatosan őrzött emléktérre. S ezek akár virtuális formájukban is beépülhettek valakinek (egy népcsoportnak, személynek) a történelmi idejébe – tehát akár anélkül is, hogy valaki konkrétan, ténylegesen ott lett volna az adott térponton a traumatizáló történések idején, vagy anélkül, hogy később elzarándokolt volna oda.

E vonatkozásban még kézzelfoghatóbban elválík egymástól a múltat kutató specialisták *ténykutató, fixáló emlékezte*¹¹ és az áldozatokra vagy az egyéb vonatkozásban érintettekre való *érzelmi emlékezés*. Az elsőként említett emlékező inkább kifeszít, felfed, szárazabbá tesz, a metaforát és szimbólumot is mintegy visszahántja, a tény-csontokat keresi. A második típusú emlékező viszont érzelmeket szakít fel, érzelmeket örökít, és a szimbolikus értelem, valamint a kommentárok cölöpjein egyensúlyozott, felszínen tartott

¹¹ José Ortega y Gasset megjegyzése *Két nagy metafora (Kant születésének második centenáriuma)* c. esszéjében: „A tudomány fordítva használja a metaforikus eszközt. Két konkrét tárgy közötti teljes azonosságból indul ki – miközben tudván tudja, hogy hamis ez az azonosság –, s teszi ezt azért, hogy később csak a benne levő igaz részt tartsa meg.” In: José Ortega y Gasset: *Tájak és emberek*. I. m. 109.

érzelem „szent helyére” hord be minden olyasmit, amit az emlékhelyen talál, vagy annak kapcsán talál. A virtuális emléktér ezzel bővül, s az utódok *mindenkori szemszöge* is rendezi és alakítja. Kérdés persze másfelől az is, hogy az identitás ennek kapcsán mivé lesz. Hogyan alakul mindebben a történelmi tényvilág és a ráarakódó percepció aránya? A virtuális térben való mozgás vagy mozogni kényszerülés – ha az tág időre terjed ki – mennyiben tolhatja el az arányokat a fikció javára? Sérülnek-e, alakulnak, torzulnake az emléktér eredeti térpontjai, tértárgyai, szereplői?

A *konkrét történelmi emléktérben* megvan a történelmi esélye annak, hogy az emléktér közegébe és az ahhoz érzelmileg kötődő emlékezők körébe a később érkezők közül is számosan belépjenek, és hogy csatlakozzanak az adott történelmi emlékhelyet övező tradícióhoz. Az alapvetően *virtuális, azzá tett emléktérben* ez viszont, úgy tűnik, kizárt. A virtuális emléktér létrehozói ugyanis többnyire eleve olyan áthidalhatatlan különbséget tesznek a térhez tartozók és az oda nem tartozók közössége között, hogy az utóbbiak számára a szerves betelepülés, a csatlakozás lehetetlenné válik. Nem lehetnek birtoklói az emlékeknek, annak a bizonyos emlékezésnek, nem hordozhatják magukban azt az áldozati mivoltot és a vele kapcsolatos veszteségélményt: abból ők minden időkre kizártak. A virtuális emlékezésnek ez a típusa tömbösíti az emlékezetet; nem kiszélesíti, hanem élére vágja. A történetiséget csak egy vékony szálon futtatja, az odatartozás lehetőségét az eleve benne lévők és az általuk odatartozónak minősített kizárólagos képességévé, sajátosságává teszi, avatja. (Még nagyobb rangot ad annak a kérdésnek, hogy „Ki az emlékező?”, mégpedig a „Mit közvetít az emlékezet?”- kérdés hátrányára.)

A következő egységben – az emlékezet kapcsán – a meghatározott *rítusok, ünnepek* meglétéről, jellegéről kell még szólnunk; bennük szintén olyan emlékek rögzülnek, amelyek identitásképző erejét aligha lehet túlbecsülni. S e ponton térünk át tanulmányunk második részére; arra, hogy a kollektív (illetve kulturális) emlékezés, valamint az identitás vajon milyen szervezőerővel rendelkezik abban a történelmi-kulturális térben, amelyet ma *Európai Uniónak* nevezünk. Vagyis a kardinális kérdés így hangzik: azok a válságtendenciák, amelyek jelenleg jellemzik az uniót, mennyiben vezethetők vissza arra a radikális *identitásvesztésre*, amelynek épp napjainkban vagyunk tanúi? S vajon eme identitásvesztés háttérében mi áll? Mennyiben játszik szerepet az a tényező, hogy az Európai Unióban élők azonosságának megteremtésében aggasztó módon háttérbe szorult az érzelmi kötődést is kialakítani képes ún. *kollektív* (illetve *kulturális*) *emlékezet*?

E súlyos kérdések végiggondolásában jelentékeny szerepet játszik egy olyan mű is, mely az utóbbi esztendőik egyik leginkább figyelemre méltó és Európa-szerte érdeklődést kiváltó szellemi vállalkozása volt; egy belga ókor-

történész, *David Engels* nagy ívű és alapos monográfiájáról van szó, mely a következő címmel jelent meg: *Auf dem Weg ins Imperium. Die Krise der Europäischen Union und der Untergang der römischen Republik*.¹²

David Engels abból a feltevésből indul ki, hogy az Európai Unió jelenlegi válsága nem gazdasági vagy pénzügyi természetű elsősorban, hanem eredendően *identitásválság*. Ezt írja: „végső soron nem a jelenlegi gazdasági válság az, ami az Európai Unió létezését veszélyezteti, hanem civilizációnknak az az évtizedek óta látens módon parázsló és az elkeseredett elosztási harcok révén minden korábbinál erőteljesebben előtörő identitás- és értelmi válsága, amely az európai intézmények fennmaradását és az egyesítési folyamat jövőjét veszélyezteti.”¹³

S vajon miért épp az európai identitás hiánya az a tényező, mely a jelenlegi válságot generálja? Azért, mert épp az Európai Unió megalakulásával és kiteljesedésével sajátos paradigmaváltás ment végbe az identitás legbenső lényegét érintően. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy az unió vezetői az utóbbi évtizedekben a korábbi *tradicionális*, döntően a történeti, kulturális és nemzeti tényezőkre támaszkodó identitás(ok) helyébe egy új, *racionalista* és *univerzalista* alapokon nyugvó identitást akartak helyezni. Ez utóbbit viszont a lehető legnagyobb mértékben függetleníteni próbálták és próbálják mindenféle történeti, kulturális vagy nemzeti hagyománytól. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy – szemügyre véve – az új identitás értékrendjét, világosan kitűnik, hogy a jelzett értékrend a speciálisan nyugat-európai gondolkodás tipikus terméke. Olyan törekvésről van itt szó ugyanis, amely egy kultúrrelatív értékrendet igyekszik feltolni a steril egyetemesség szintjére.)

E paradigmaváltás mögött minden kétséget kizáróan az európai vezető elitek félelme húzódik meg, mégpedig a múlttól való félelem, hisz a modern korban a nemzetek vetélkedése, a sovinizmusba átforduló nacionalizmus rengeteg konfliktusnak és két világháborúnak is a kiindulópontját képezte. E félelem a múlttól azonban sajátos módon együtt járt az európai kulturális múlt indokolatlan lebecsülésével, negligálásával is. Nagyon jól megfigyelhető a szemléletbeli különbség akkor is, ha az Európai Uniót a világ más közösségeivel hasonlítjuk össze. Amíg egyes nagyhatalmak (az Egyesült Államok, Kína, Oroszország, Irán stb.) nemhogy eltagadni próbálnák saját nemzeti múltjukat, nemzeti hagyományaikat, hanem egyenesen büszkék rá, gondosan ápolják, nem hagyják elsorvadni, addig az Európai Unió keretein belül a nemzeti önbecsülés, a hagyományok ápolása eleve gyanús, idejétmúlt nézetként

¹² A mű a berlini Europa Verlag gondozásában jelent meg 2014-ben. További hivatkozása: WI.

¹³ WI: 17.

értékelődik, és gyakran válik a „politikailag korrekt” felfogásmód támadásainak céltáblájává. A kulturális-történeti múlt eltagadása tetten érhető továbbá abban is, hogy az európai kultúrának sem az antik, sem pedig a keresztény vonulata nem válhatott mintaadó és iránymutató értékke az unióban. Az előbbi azért, mert még legfejlettebb formájában, az athéni demokráciában is diszkriminatív volt (a nők és az idegenek kizárása a közéletből), az utóbbi pedig azért, mert a keresztény alapelvek hangsúlyozása állítólag sértené a többi, Európában élő nem-keresztény vallási közösséget.

Az új, a racionálisan megkonstruált identitás viszont azzal a következménnyel járt, hogy az emberek ezzel az új, kilügzött identitással nem tudtak ténylegesen és érzelmileg azonosulni. S épp azon okból, mert mesterségesen létrehozott, túlságosan elvont. Technikailag, meglehetősen csúcshintet képvisel, ugyanakkor az elemi emberi ösztönöknek, igényeknek, kvalitásoknak igény-csak híján lévő képződmény. Az unió közösségében ők számára megfoghatatlannak, átélhetetlennek bizonyult mindeddig. Mivel a közös emlékképeket, a történelmi érzések jelentős részét módszeresen kibillentették belőle, az így módon felépített ház, házeszmény sem lett élhető otthon, hanem csupán egy könnyen összeomló és kívülről is könnyen destabilizálható képződmény. David Engels ezt így fogalmazza meg: „Azonban a múlt hagyományos eszményeivel való teljes szakításnak, valamint annak a próbálkozásnak, hogy egy racionalista kozmopolitizmus alapján – úgymond a rajztáblán – új, politikailag korrekt, összeurópai identitást ’konstruáljon’, elkerülhetetlenül gyökereltelenítenie kellett a kortárs polgárt, és távol kellett tartania a jövő mindenemű eszes és szervezően kifejlődő látványától.”¹⁴

Ennek az új identitásnak – eltekintve attól a néhány felszínes, külsődleges jegytől, melyeket az unió eddig létrehozott: ilyenek például az uniós zászló, himnusz vagy az egységes pénz –, nincs olyan konkrét, embereket mozgósító szimbolikája, amelyet az európai emberek valóban közvetlenül a magukénak érezhetnének. Ezért aztán nincs semmi csodálkoznivaló azon, hogy az Eurobarometer felmérései szerint azok száma, akik csak a nemzeti hovatartozást tekintik mérvadónak, a 2007-es 42 %-ról 2010-re 46 %-ra növekedett. Azoké meg, akik kettős kötődésként élik meg létüket (nemzeti és európai mivolt), ugyanebben az időszakban 44 %-ról 41 %-ra csökkent, és a magukat kizárólag európai identitásúnak tekintők száma is lepadt 4 %-ról 3 %-ra.¹⁵

Itt merül fel a kérdés, hogy a jelzett paradigmaváltás és Jan Assmann emlékezés-konceptiója hogyan viszonyul egymáshoz, és hogy a két elmélet közelítése mire irányíthatja rá a figyelmet. A kapcsolódási pontok nagyon is

¹⁴ WI: 421.

¹⁵ WI: 28.

termékenyek lehetnek, s nem csupán a mélyben meghúzódó problémákra világítanak rá, hanem egyúttal a jövőbeni feladatok és tennivalók kontúrjait is kijelölik.

Az eddigiekből következően először is megállapítható, hogy az Európai Uniónak *jelenleg nincs számottevő emlékezetkultúrája*; uniós szinten nem fordít kellő gondot az európai múlt, történelem és kultúra megfelelő ápolására, nincs meg benne a kellő büszkeség és alázat annak vállalására. A korábban ténylegesen létező, túlzó nacionalizmusok miatt fél a kontinens múltjának elevenen tartásától. Ezzel viszont – vagyis az európai kultúrára, történelemre való *emlékezés* háttérbe szorításával, elsorvasztásával – az európai identitást kifejezetten gyengíti, hiszen – ahogy erre Jan Assmann is rámutatott – identitás és emlékezés egymással szoros korrelatív viszonyban áll. Ha pedig, továbbmenve, alkalmazzuk a kollektív (kulturális) emlékezet assmanni taglalását az európai identitás vonatkozásában is, akkor azt tapasztaljuk, hogy az európai múlt őrzése, ápolása – ami nem utolsósorban a nemzeti múltak gondozása révén realizálódik – manapság többnyire visszaszorul a *kommunikatív* emlékezés szintjére, és többnyire csak interszubjektív, orális hagyományra épülő formákban marad meg. S ez – időtávlataát tekintve is – csupán az emberileg belátható élet horizontján belül szerveződik.

S épp a kommunikatív emlékezéssel szembenálló *kulturális* emlékezet az, ami leginkább megszenvedi az unió identitáspolitikai paradigmaváltását, mégpedig részben a múltbeli tapasztalatok által generált félelem miatt. Ez abban mutatkozik meg, hogy háttérbe szorulnak – és csupán nemzeti vagy éppenséggel regionális szinten lelhetők fel – azok a fix időpontok, amelyek sokat segítenek a kulturális emlékezet koordinátáinak megteremtésében. Hiányoznak másrészt azok a *rítusok, ünnepek* is, melyek kulturális szervezőerejét szintén nem lehet lebecsülni. Márpedig egy ilyesfajta szimbolika megteremtése, már ha valóban kellő szerepet kívánunk tulajdonítani az unió új identitásának, hangsúlyozottan fontos lenne. Hasonlóképpen hiányoznak – vagy hasonló módon háttérbe szorulnak – azok a konkrét *emlékezetterek* is, amelyek, ahogyan utaltunk is erre, szintén központi szerepet töltenek be a kulturális emlékezetben.

Míndezen a tényezők külön-külön és együttesen is hozzájárulnak ahhoz az aggasztó méretű kulturális identitásvesztéshez, ami korunk Európai Unióját jellemzi. S a bajokat még inkább tetézi, ha mindehhez hozzávesszük a bevándorlók, migránsok több tízmillióos áradatával újonnan kialakuló és megkerülhetetlen problémákat is. Ők Európát az utóbbi néhány évtizedben valóssággal előzőnölték, ugyanakkor szembe kell nézni azzal is, hogy egészen más, kifejezetten erős, szívós kulturális kötődéseik vannak. Más az emlékezetkultúrájuk és emlékezetpolitikájuk. Kulturális integrálódásuk, asszimilációs

szándékuk is megannyi kérdőjellel terhelt. Az unió viszont egyre kevésbé képes a bevándorlás, illetve annak lehetséges távlati következményei kapcsán a felvetődő problémákra autentikus választ adni. Úgy tűnik tehát, hogy az európai identitás megteremtésének racionálisan kikovácsolt programja csorbát szenved, légvárrá vékonyul épp a kulturális emlékezet kiiktatásának hibás politikája miatt.

S az elmondottakból következnek azok a *feladatok* is, amelyeket – az identitás és emlékezet kapcsán – az uniós polgároknak előbb-utóbb meg kell oldaniuk. A legfontosabb, hogy kialakítsanak az Európai Unió polgárai számára egy olyasfajta *identitást*, amely szakít a jelenleg érvényben levő, elvont, átéltté nem tehető, túhegyesen racionális megalapozottságú univerzalista, kozmopolita identitás-felfogással, és egy másikat állítsanak a helyébe, mely – túl azon, hogy a tényleges európai hagyományra, az európai kultúra és történelem során kialakult tradícióra támaszkodik – nemhogy elfogadható, átélhető, hanem ráadásul büszkén vállalható is.

Ennek az új identitásnak a megteremtésében viszont kulcsszerepet kell játszania az ún. *kulturális emlékezetnek*. Ez az emlékezet ugyanis nem főlegesen cicoma az emberi létezésen, nem elhagyható múltbeli kellék, hanem – mint ahogy ezt a tanulmány bevezetőjében is kifejtettük – a mindig változásban levő, szakadatlanul teremődő emberi létezés egyik legfontosabb, legjelentősebb határozománya. Gondozása pedig olyan *emlékezetpolitika* kialakítását követeli meg, mely radikálisan különbözik attól, amit az Európai Unió jelenlegi vezetése képvisel. S ha e fordulat nem következik be, akkor annak következményei katasztrofálisak lehetnek. Beteljesedhetik rajtunk az, amire már George Santayana ismert szavai utalnak: „Azok, akik nem képesek emlékezni a múltjukra, arra ítéltetnek, hogy újra átéljék azt.” Jan Assmann, Aleida Assmann és David Engels jelenkori művei – az emlékezet és az identitás alapvető összefüggéseinek megvilágítása kapcsán – épp e tétel igazságára és rendezőerejére hívják fel a figyelmet, s teszik ezt elementáris erővel.

A MÚLT POLITIZÁLÁSÁNAK HASZNÁRÓL ÉS KÁRÁRÓL

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Manapság a történelem iránti érdeklődés korábban sohasem tapasztalt megélénkülésének vagyunk tanúi, ami meglehetősen változatos formákat ölt a hétköznapiakban. Mindennek emlékművet állítanak, kiállítást nyitnak, múzeumot építenek, megemlékezést tartanak, minden napot valamilyen emléknappá nyilvánítanak. Ez minden bizonnyal tekinthető egy természetes folyamat következményének, amelyet Pierre Nora nyomán "a történelem felgyorsulásának" nevezhetünk. „A megnevezésnek (...) világos az értelme: a leginkább kontinuos és állandó jelenség már nem az állandóság és a kontinuitás, hanem a változás. És a változás egyre gyorsul, egyre gyorsabban billen ki eredeti helyéből a múlt összes eleme, miközben maga a múlt egyre erőteljesebben távolodik. Az emlékezet megszervezése érdekében fel kell mérni ezt a fordulatot, amely megtörte a történelmi idő egységét, a szép és egyszerű linearitást, amely a jelent és a jövőt a múlttal egyesítette.”¹ A jelen időben való tartózkodás hihetetlen mértékben lerövidült, és ennek nyomán minden sokkal hamarabb válik múlttá anélkül, hogy tartós nyom maradna utána a világban. A hagyomány erejét a feltartóztathatatlan haladás elképzelése fokozatosan felmorzsolta, de a hozzá fűzött reményeket és ígéreteket nem volt képes beváltani, így maradt az általános rossz közérzet a jelenben, aminek következtében az ember még inkább otthontalanul érzi magát a világban. Immár sem a jelen, sem a jövő nem kecsegtet kedvező kilátásokkal, ezért csak a múlt marad biztos, ami korábban soha nem tapasztalt mértékben felmagasztosul, és minden más időtől független jelentőségre és értékre tesz szert. A világban való tartós berendezkedés lehetetlensége váltja ki a múlt iránti vágyat, aminek kétségbevonhatatlan jele az emlékezet terjedése és csaknem parttalanná válása.

A folyamat lassanként odáig fokozódott, hogy a jövő pátozát szinte teljesen elnyelte a múlt iránti igény. Immáron nem a jövő lett a legfontosabb orientációs pont, hanem a múlt. A haladásba vetett hit nem becsülte a régit, sokkal inkább a jövő előtt álló akadályt látott benne, míg ki nem alakult és el nem terjedt egyfajta ellenhatásként az emlékezetkultúra, mint a megőrzés legfontosabb formája. „A jövő anticipálására való képtelenségünk (...) azt a kényszert szabja ránk, hogy áhítatosan gyűjtögessük, némileg differenciá-

¹ Pierre Nora: Emlékezetdömping. Az emlékezés hasznáról és káráról és hasznáról, *Magyar Lettre International* 66. szám, 2007. Ősz, 35-37.

latlanul, azokat a látható nyomokat és materiális jeleket, amelyek egykor (talán) majd tanúsíthatják, kik vagyunk vagy kik lehettünk. Más szavakkal, itt a vége a történelem mindenféle teleologikus értelmezésének – vége annak a történelemnek, amelynek ismerjük a végét –, s ez terheli meg a jelent az 'emlékezés kötelességének' parancsával, amelyről oly sokat hallunk már.”² Mindez az emlékezet formáinak és eszközeinek szinte hihetetlen mértékű megsokszorozódásával és differenciálódásával járt együtt, ami ugyan nem képes lassítani a változásokat, de kompenzálhatja a gyorsulás hatásait. Az emlékezet ilyenfajta rutinizálódása lassanként eldologiasította és intézményesítette az emlékezés személyekhez és közösségekhez kötődő folyamatait. A *millieux de memoire*-okból *lieux de memoire*-ok lettek, azaz az emlékező közösségeket felváltották az emlékezhelyek.³ „(A) múlttal már nincs közvetlen kapcsolatunk. Csak dokumentációk, levéltárak, emlékművek rekonstrukciójával tudjuk fellelni, s ez alkotja az 'emlékezetet', amely maga is művi, és a mai megnevezését jelenti annak, amit egykor egyszerűen csak 'történelemnek' hívtunk. (...) Az 'emlékezet' olyan általános értelmet kapott, és annyira eláraszt mindent, hogy egész egyszerűen kiszorítani látszik a 'történelem' szót, és a történelem kutatását is az emlékezet szolgálatába állítja.”⁴

A MÚLT ÁTPOLITIZÁLÓDÁSA

Ebből a fentebb röviden vázolt folyamatból kiemelkedik a múlt iránti politikai érdeklődés, amely azonban nem elégszik meg a múlt megismerésével, hanem annak folyamatos újratelentésében is kiemelkedő szerepet játszik. A történelem csak első pillantásra redukálható a múlt dimenziójára, de mindaz, amit történelmi tudatnak nevezünk nem kizárólag a múlt emlékezetéből, hanem legalább annyira a jelen önértelmezéséből táplálkozik, illetve a jövő perspektívájában bontakozik ki.⁵ Az, hogy a politika a múlt felé fordul, természetesen nem új jelenség, hiszen minden politikai cselekvés ennek alapján teremti meg a maga társadalmi reprezentációját. Azzal, hogy a politika kiválasztja, mire emlékszik, mit felejt vagy fojt el, és azzal, hogy meghatározza, hogyan jeleníti meg mindezt, alapvető normákat és azonosulási

² Uo.

³ Martin Sabrow: Erinnerung als Pathosformel der Gegenwart, *vorgänge* Nr. 198, 2012. 2. 4-15.

⁴ Nora Uo.

⁵ Edgar Wolfrum: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. in: Scheunemann, Jan (Hrsg.): *Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2010. 13-47.

mintákat teremt. Ha ezt a folyamatot a politika felől értelmezzük, akkor jól kivehető az a funkcionális vagy éppen instrumentális szemlélet, amelynek megfelelően a mindenkori hatalom a maga érdekeit és értékeit szem előtt tartva a politikai rendet és annak legitimációját a múltból vezeti le, ezzel igazolva eredetét és jelenbeli létjogosultságát. A múlt eseményei soha sem maguktól válnak emlékezetté, hanem azzá kell alakítani egy diszkurzív térben, amely állandó vitáknak van kitéve. Az események nem önmagukban hordják a jelentésüket és jelentőségüket a politika számára, ezért értelmet kell nekik adni, ami minden esetben hosszú folyamatok eredménye, amit számos más, a történelemtől és politikától független tényező is befolyásol.

A múlt politikával való ilyen jellegű összefonódása arra utal, hogy nem csak a történelem hat a politikára, hanem a politika is a történelemre, jöhetnek ezt a bonyolult kölcsönhatást lehetetlen minden részletében kibogozni és feltárni. Ez nyilvánul meg a történelmi tudatban, amely összeköti a múltat a jelen tapasztalataival és a jövő elképzeléseivel, és ezzel teszi lehetővé a tájékozódást az egyén és a társadalom számára egyaránt. Az ezzel kapcsolatos reflexiók meghatározzák, és egyben korlátozzák is a jelent, ami a múlt, mint legitimációs forrás kognitív, esztétikai és politikai megjelenítésében nyilvánul meg.⁶ Tulajdonképpen ez olvasható ki a kulturális emlékezetből, amely lehetővé teszi és elismeri a múlt nem tudományos, hanem sajátos emocionális indíttatású használatát. Mindez nem jelenti a történettudomány teljes figyelmen kívül hagyását, sokkal inkább az egyéni emlékezetek, a tudományosan objektivált történelem valamint a kollektív emlékezet tárgyasult és ritualizált formáinak összefonódását.

Természetesen nem gondolhatjuk, hogy ezek a tényezők folyamatos konfliktusmentes összhangban fejlődnek, éppen ellenkezőleg, állandóan különböző érdekeknek és értékelképzeléseknek vannak alárendelve, amelyek szimbolikus politikai küzdelmeket involválnak. A szimbolikus politika területén vívott harcok jelentőségét már csak azért sem becsülhetjük le, mert ha nem is az uralom közvetlen gyakorlásáról döntenek, de legalábbis az értelmezési hatalomról, amely a hatalom megnyilvánulásának nyilvánosság előtt zajló, és ezért egyik legfontosabb terepe.⁷ Tulajdonképpen ez a folyamat dönt a hagyomány mibenlétéről, ami azonban nem csak egyesít, hanem meg is különböztet és el is választ. A plurális társadalmakban a hagyományok és a hozzájuk kapcsolódó identitások, még ha normatív alapként szolgálnak is, maguk is plurálisak. A társadalom különböző csoportjainak különböző hagyományai és elbeszélései vannak, amelyek folyamatosan ütköznek egymással, és hegemoniára törekszenek, ha megfelelő politikai érdekekkel kapcsolódnak össze, de

⁶ Uo.

⁷ Uo.

az ilyen társadalmakban a kizárólagos mesterelbeszélés elképzelhetetlen. Sokkal inkább ezek versengése jellemző, amely politikai vitákban és cselekvésekben fejeződik ki, de alapvető plurális jellegét nem veszíti el. Ebben a körülményben fejeződik ki, hogy a múlt nem csak a politikai közösség cselekvési alapja lehet, hanem a politikai cselekvés irányulhat magára a múlt értelmezésére és az identitás megteremtésére is. A múlttal kapcsolatos politikai dimenziók tagadhatatlanok, de ezek a folyamatok önmagukban sem nem pozitívak, sem nem negatívak, mert a róluk szóló folyamatos viták hozzátartoznak a társadalom politikai önképéhez. A legitimáció- és identitás-teremtés aktusain túl a folyamat értelmében tehát nem a különbségek ténye a meghatározó, hanem, hogy represszív, illetve felvilágosító és emancipáló szándékok vezetnek-e.⁸

A POLITIKAI TÖRÉSEK EMLÉKEZETE

A fentebb röviden felvázolt folyamatok általában a plurális és ideológiailag kevésbé terhelt politikai közösségek múlthoz való viszonyát jellemzik, de a múlt és politika viszonya ott éleződik ki a leginkább, ahol politikai törések következnek be, és a történelem visszatér a politikába.⁹ Az ehhez kapcsolódó múlt emlékezete nem magától értetődően megőrzött és nem homogén, jóllehet a múlt politikai felhasználásait illetően ezek között is el nem hanyagolható különbségeket lehet megállapítani. Általában véve azt mondhatjuk, hogy ezekben az esetekben a múlt politikai felhasználásai meglehetősen direkttek, mert a súlyosan terhelt közelmúlt tapasztalatával való szembenézésről szólnak. Ennek kérdései elsősorban a XX. század eseményei, a világháborúk, polgárháborúk, forradalmak és ellenforradalmak, népiertások és tömeges elűzetések kapcsán éleződnek ki. Ezek az események végképp megtörték a történelem egységként és kontinuitásként való szemlélésének lehetőségét, és többnyire ellenállnak minden homogenizáló és konfliktusmentesítő történelemszemléletnek.

Ez a fajta múlt nem, vagy csak nagyon lassan válik történelemmé, állandóan forr, újra és újra a politikai viták középpontjába kerül. Ezt a politikailag determinált emlékezetet, és a nyomában megfogalmazódó politikai szándékokat nevezem az egyszerűség kedvéért történetpolitikának, amely mind az egyéni, mind a kollektív emlékezetre befolyást gyakorol. Ez határozza meg, hogy mire emlékezzenek, és mit felejtessenek el, mi a társadalom szempontjából elismerésre méltó és megvetendő. Az emlékezésnek ez a formája elsősorban az 1989-90-es átalakulások következtében aktivizálódott. A folyamat

⁸ Uo.

⁹ Peter Steinbach: *Geschichte und Politik – nicht nur ein wissenschaftliches Verhältnis, Aus Politik und Zeitgeschichte* 2001. 28. 3-7.

természetesen nem tekinthető előzmény nélkülinek, de a történelem végéről szóló beszéd, mintha szándékosan mozgósította volna az emlékezetet, hogy mégse tudjunk olyan ellentmondásmentesen végső búcsút inteni a történelemnek. Sőt a történelem mindenhol egyre nagyobb jelentőségre tett szert, és maga is fontos politikai tényezővé vált. A történelmet immár nem csak a múltról alkotott képnek kellett megfeleltetni, hanem össze kellett egyeztetni a diktatúra utáni társadalom önmagáról kialakítani kívánt képével. A múltról alkotott képben tükröződnie kellett a jelen érdekeinek és értékeinek.¹⁰ A múltat nem meghamisítani kellett, hanem a múlt eseményei közül azokat kellett kiválogatni az identitásteremtő történelemképhez, amelyek megfelelnek a jelen elvárásainak, még ha ezeket ennek megfelelően alaposan át is kellett értelmezni vagy eredeti kontextusától megszabadítani. Ennek célja egy olyan kontinuitás felvázolása, amelynek révén a múlt a jelenbe ér. Ez a kontinuitás többnyire elképzelt, ami különösen akkor szembetűnő, ha egy ország történelmében számos törés következett be, és ezeket a töréseket akarják elegyengetni a történelmi konstrukció alapján. Ebben az esetben kézenfekvőbb, ha a történelmi töréseket annak megfelelően interpretálják, amik, és ennek megfelelően a demokratikus berendezkedés antitézisének tekintik, amellyel szemben megfogalmazzák a maguk politikai és társadalmi rendjét. Ennek politikai ideológiai modellje az antitotalitárius konszenzus, amely sok helyen a hidegháborús liberalizmus találmánya volt, de 1989 után Kelet- és Közép-Európában is a múltértelmezés keretévé vált.

Általánosnak tekinthető, hogy az új történeti alapú identitások referenciális kerete a két világháború közötti időszak, a II. világháború, illetve Kelet- és Közép-Európában a kommunizmus története. Ezek értelmezéséről és történelmi helyéről folyamatos viták zajlanak, de az egyes generációk más és más módon viszonyulnak az említett korokhoz. A két világháború közötti időszaknak és magának a háborúnak a történetét szinte mindenütt elhomályosította a holokauszt emlékezete, aminek következtében egyre inkább áldozatközpontúvá vált a múltértelmezés. A hősi történetírás egyre inkább eltűnt, vagy legalábbis visszaszorult, így a múltértelmezés is a heroizálástól a viktimizálás irányába mozdult el.¹¹ A történelemről szóló politikai viták gyakran politikai törésvonalakká alakulnak át, illetve azok mentén zajlanak, így többnyire azt a célt szolgálják, hogy ezek révén a politikai ellenfeleket diszkreditálják és a saját

¹⁰ Wolfgang Kaschuba: Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich. In: Beate Binder, Wolfgang Kaschuba und Peter Nieder-müller (Hrsg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Böhlau Verlag, Köln, 2001. 19-42.

¹¹ Martin Sabrow: Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien*. 43-44. 7-20.

politikai igényeket megalapozzák. Ezek a viták a közvéleményt a múlt kérdései kapcsán gyakran végletesen polarizálják, ami azonban egy kritikus tömegű vitán túl már a politikai közösség integritását fenyegetheti. Ezek a konfliktusok általában a szimbolikus politika területén zajlanak, időnként azonban konkrét konfrontációhoz vezetnek.

Ezek hátterében a történelempolitika áll, amely többnyire már nem közvetlen tapasztalatból származik, és gyakran már nem is a kommunikatív, hanem a kulturális emlékezet része. A kulturális emlékezet azonban mára sokkal több funkciót lát el, és sokkal több elvárás fogalmazódik meg vele szemben, mint bármikor korábban. A kulturális emlékezetnek természetesen korábban is voltak identitásteremtő vonatkozásai, amelyek mindmáig megmaradtak, a funkciói azonban alaposan kibővültek. Az emlékezet így vált a demokratikus politikai rend elismerésének egyik kifejezőjévé és egyben a terhelt múlttól való megszabadulás garanciájává. Weizsäcker német szövetségi elnök 1985. május 8-án elmondott beszédében egyenesen arról beszélt, hogy az „emlékezés a megváltás titka”, még ha ezt az adott kontextusban nem is vallásos értelemben gondolta.¹²

FELEJTÉS VAGY EMLÉKEZÉS

Az, hogy az emlékezetnek a politikai törések után ilyen nagy jelentőséget tulajdonítunk, nem volt mindig így. Egészen a XX. század elejéig az emlékezet kitörlése, az erőszak és törvénytelenység szándékos elfelejtése számítottak a tartós béke feltételének és garanciájának. Ennek kezdete a hagyomány szerint a peloponnészoszi háború végére nyúlik vissza, amikor is a Thraszbulos vezette athéni demokraták a harminc zsarnok uralmát megdöntve úgy döntöttek, hogy a háborús vereség és a belső harcok után befejeznek minden ellenségeskedést, és elejét veszik a további pusztításnak. Ennek érdekében a harmincakon és közvetlen tettestársaikon kívül mindenki számára amnesztiát hirdetnek: „Az elmúltak miatt senkinek sem szabad vádaskodnia senki ellen, kivéve a harmincakat, a tízet, a tizenegyet és a Peiraeieus volt kormányzóit, de még ezek ellen sem, ha számot adnak tetteikről.”¹³ Mindezt olyannyira komolyan vették, hogy egy polgárt halálra is ítélték, aki szóvá merte tenni, hogy családja gyilkosa mellette ül a népgyűlésen.¹⁴ Arisztotelész

¹² http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html (utolsó letöltés ideje: 2016.12.14.)

¹³ Arisztotelész: Az athéni állam, In: *Államéletrajzok*, Osiris - Századvég Kiadó, Budapest, 1994. 34.

¹⁴ Hegyi Dolores – Kertész István – Németh György – Sarkady János: *Görög történelem*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 219.

Az *athéni állam* című művében így dicséri az athéni Archinos szándékait, amellyel a főbűnösök kivégzése után le akarja zárni a múltat és el akarja felejteni az ellenségeskedést: „Véleményem szerint ez kitűnő államférfíui cselekedet volt, (mert) mindenek közt a legszebben és a polgárokhoz legméltozban jártak el az elmúlt eseményeket illetően mind magán-, mind állami vonatkozásban.”¹⁵ Ugyanerre az eseményre hivatkozik majd négyszáz évvel később Marcus Tullius Cicero, aki Caesar meggyilkolása után két nappal elmondott beszédében a következőképpen fogalmazott: „ebben a templomban történt, hogy – erőm szerint – leraktam a béke alapjait, mert felelevenítettem a régi athéniai példáját; s kimondtam azt a görög szót is, amelyet egykor a viszályok lecsendesítésénél használt az ottani polgárság, s azt javasoltam, hogy viszálykodásunk minden emlékét örök feledéssel töröljük el.”¹⁶ A harmincéves háborút lezáró vesztzfáliai béke nem csak a békeszerződés feltételeit és eredményeit határozta meg, hanem az addigi legnagyobb pusztítás ellenére is "örök felejtését és megbocsátását" [*perpetua oblivio et amnistia*] követelte mindannak, ami „az összetűzések kezdete óta bármely helyen vagy bármilyen módon, az egyik vagy a másik oldalon (...) ellenséges módon történt”. Még a napóleoni háborúk utáni, 1815-ös bécsi kongresszus XI. cikkelye is a sérelmek felejtéséről szól.

Kétségtelen, hogy sem Ceasar hívei, sem ellenségei nem fogadták meg Cicero tanácsát, sőt maga az egykori consul és rétor is áldozatul esett a fellángoló polgárháborúnak. Azt sem állíthatjuk, hogy a békekötésekbe foglalt felejtés-imperatívusz elégséges lett volna a későbbi konfliktusok megakadályozásához, de ezek a példák is egyértelműen igazolják, hogy a múlttal való leszámolás útja ezekben az esetekben nem annyira az emlékezés volt, mint inkább a felejtés. A békeszerződések tartósságát és sikerességét természetesen nem azok szövege, és nem is az amnesztia klauzulájának szerepeltetése hozta el, hanem megkötésük körülményei és következményei.

De milyen esetekre is vonatkoznak a felejtést szorgalmazó megfogalmazások a békeszerződésekben? A felejtés követelése csakis akkor lehetséges, ha a háborúban elkövetett bűnök olyan jellegűek és mértékűek, hogy a felejtést egyáltalán lehetővé teszik.¹⁷ Mindez azt feltételezi, hogy a konfliktusok során nem lépnek át egy olyan határt, amely később ellehetetleníti a megállapodás megkötését, illetve megtartását. A háborút nem bűncselekménynek tekintik, az ellenfelet pedig nem bűnözőnek. A súlyos háborús bűnöket kivételes

¹⁵ Arisztotelész Uo. 35.

¹⁶ Cicero: Első Philippica Marcus Antonius ellen, In. *Philippicák Marcus Antonius ellen*, Európa Kiadó, Budapest, 1990. 5.

¹⁷ Helmut König: Paradoxien der Erinnerung. Über Wissen und Vergessen, *Osteuropa* 2011. 4. 43-53.

esetnek tartják, de ha ezek megsértése a háború lényegéhez tartozik, akkor irreális és illuzórikus a felejtés követelése. (Kant is ezt hangsúlyozza Az örök béke tervezetében.) A felejtés lehetősége feltételezi, hogy az ellenfelek az ellenségeskedések ellenére is kölcsönösen elismerik egymást. A legyőzött ellenfél veresége ellenére is *iustus hostis* marad, nem egy jogaitól és méltóságától megfosztott ellenség. Az amnesztia ebben az esetben is csak annyit jelent, hogy a háború befejezése után nem üldözik és büntetik a résztvevőket, ami azonban nyilvánvalóan nem egyenlő a megbocsátással vagy a tényleges felejtéssel. Az, ha a sérelmeket nem emlegetik fel állandóan, nem jelenti azt, hogy végleg el is felejtették volna azokat. Ezek a feltételek azonban csak akkor érvényesülhetnek, ha a háborút szervezett keretek között reguláris erők vívják, akik természetesen megsérthetik, és meg is sértik a *ius in bello* elveit, de annak révén, hogy kizárólag ők viselnek hadat, a háború mindenképpen korlátozott marad. A konfliktusok nyugvópontra jutásának reménye azzal is szorosan összefügg, hogy mennyire volt kiterjedt a konfliktus, és az egész társadalom, vagy csak egy része vált annak áldozatává. Ennek alapján jól látható, hogy a felejtés miért is nem járható útja ma már a konfliktusok befejezésének.

Legkésebb az I. világháború óta a háborúk totalizálódásának vagyunk szinte mindenütt tanúi, ami egyrészt abban nyilvánult meg, hogy egész nemzetek vettek részt a konfliktusokban minden erőforrásukat mozgósítva a győzelem reményében, másrészt pedig abban, hogy elmosódott, majd el is tűnt a katonák és civilek, front és hátszág közötti különbségtétel. A háborúban ennek hatására teljesen eltűnt a lovagias vonások maradéka is, és a háborút immáron szabályok nélkül, életre-halálra vívták. Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy a békeszerződések – Clausewitz-et parafrázálva – a háború folytatásaivá váltak más eszközökkel, és egyszerre csak eltűntek belőlük az okozott sérelmek kölcsönös elfelejtését szorgalmazó formulák.¹⁸ A versailles-i béke volt az első, amelyből az amnesztia klauzuláját kihagyták, és a háborús bűnökről szólókkal pótolták azokat. Ennek következményeit jól ismerjük, jóllehet nem annyira a békekötés, mint inkább magának a háború jellegének voltak a következményei.

A felejtés, mint a múlthoz való természetes viszony diszkreditálódásához nyilvánvalóan számos körülmény hozzájárult. A legfontosabb, hogy a II. világháború pusztítása és nyomában a holokauszt lehetetlenné tették a felejtést. Olyan sérelmeket szenvedett el minden fél, hogy lehetetlenné vált az eseményeken való túllépés és a sebek felejtés révén való gyógyítása. Nem maradt más lehetőség, mint az emlékezés, amelyhez egy olyan elképzelés kapcsolódott, hogy csakis ennek révén lehetséges megakadályozni a szörnyűségek megismétlődését. A történelemből tanulni mára nem jelent mást, mint emlékezni.

¹⁸ Uo.

Arra már Friedrich Nietzsche is rávilágított, hogy a felejtés nem feltétlenül hiányosság, hanem éppolyan fontos az ember saját múltjához való viszonyában, mint az emlékezés, sőt azt állította, hogy a túltengő történelmi műveltség kora, a 19. század vesztesége, ínsége és fogyatékosága.¹⁹ „Ám a legkisebb és a legnagyobb boldogságban mindig egy és ugyanaz, ami a boldogságot boldogsággá teszi: a felejténi-tudás, vagy műveltebb kifejezéssel az a képesség, hogy amíg tart, történetietlenül érezzünk.”²⁰ Nietzsche szerint a folyton emlékező és felejtésre képtelen ember szükségszerűen boldogtalan, mert mindenütt változást és keletkezést lát, ami lehetlenné teszi, hogy megálljon, és így ő maga váljon cselekvővé. Valaki akkor válhat cselekvővé, ha a felejtés révén megválnak a történelem jelenre nehezedő terheitől, és a múltat elmúlnak tekintve, már nem azt akarja továbbélni, hanem történelemfelettivé vagy történetietlenné akar válni. Az ilyen ember a múltba csak azért pillant, hogy az továbblendítse a jövő felé. Csak, aki ilyen történetietlenül gondolkodik, képes a történelmet az élet szolgálatába állítani. Ezen feltételek nélkül az ember képtelen lenne nagy dolgokat véghezvinni, illetve megújulni, mert megfulladna a múlt holt súlyától. A történetietlen érzékelés „képességében rejlik az a fundamentum, amelyen valami jogos, egészséges és nagy, valami valóban emberi egyáltalán felnőhet.”²¹

Félreérténénk azonban Nietzsche szándékait, ha úgy gondolnánk, hogy az emlékezést a feledéssel akarja helyettesíteni, hiszen „a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez.”²² A történetit akkor tartja hasznosnak, ha az életet szolgálja, ezért nem felszámolni akarja, hanem hatásait korlátozni. Nem önmagában a történelem tanulmányozásával van baja, hanem annak mindent elárasztó és bénító hatásával. „Hogy pedig az életnek szüksége van a történelem szolgálatára, azt éppoly világosan fel kell fogunk, mint azt a tételt, (...) hogy a történelem tanulmányozásának mértéktelensége kárt tesz az élőben.”²³

Ha a maga korában igaza is volt Nietzschének, mára már nehezen elfogadhatóak az emlékezet korlátozására és felejtés felmagasztalására vonatkozó kijelentései.²⁴ Ma ugyanis az emlékezet már nem az élet kibontakoztatásának

¹⁹ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 28.

²⁰ Nietzsche 30.

²¹ Nietzsche 32.

²² Nietzsche 32.

²³ Nietzsche 37.

²⁴ Ulrike Jureit: Vom Zwang zu Erinnern, *Merkur* 2007. 2. 158-163.

útjában álló akadály, hanem egy minden mást felülíró erkölcsi parancs, amellyel szemben a felejtés a szembenézésre és felelősségvállalásra való kép telenség, illetve a fullasztó és megnyomorító elfojtás jele. Ma már az emléke zést tartjuk természetesnek, a felejtést pedig természetellenesnek, ugyan akkor minden erkölcsi normativitás ellenére is bizonytalan vagyok abban, hogy az emlékezés révén valóban jobb és emberségesebb lesz-e egy társada lom. Nem hiszem, hogy az emlékezés önmagában megszabadítana a múlt terheitől a jelenben, és elejét venné az igazságtalanságoknak, és arra sincs garancia, hogy az emlékezés révén nagyobb szolidaritást vállalnának a megalázottakkal és üldözöttekkel. Vajon ha nem felejtünk, az megvéd attól, hogy megismételjük a hibáinkat vagy bűneinket? Vajon ha valaki gyorsan elfelejti a bűnöket, amelyeket elkövetett, akkor nagyobb rá az esély, hogy újra elkövesse őket? Mire kötelez bennünket egyáltalán az emlékezés? Nem hiszem, hogy megnyugtató válaszokat adhatnánk ezekre a kérdésekre, de annyit talán mégis kijelenthetünk, hogy nem az emlékezés és a felejtés dön tenek ezekről a kérdésekről, hanem az, hogy mire és hogyan emlékezünk. Az utóbbi néhány évtizedben kétségtelenül végbement a múltértelmezésben egy olyan etikai fordulat, amely az emberi jogok kiszélesedésével és tudato sulásával járt együtt, és ez jól nyomon követhető a múltról szóló elképzelé sekben is. Azt, hogy a történetpolitikából közvetlenül mi csapódik le a min dennapi politikában, azt lehetetlen egészében felmérni, az azonban bizonyos nak tűnik, hogy csak a kollektív emlékezés révén való elismerés adhat egy fajta jóvátételt az áldozatoknak és leszármazottaiknak. Végző soron ez azon emlékezéseink tétje, amelyek alapján meg tudjuk mondani, hogy kik va gyunk, és milyen társadalomban akarunk élni.

NEMZETI EMLÉKEZET, NEMZETI FELEJTÉS, NEMZETI TRAUMA – BIBÓ ISTVÁN KONCEPCIÓJA

KOVÁCS GÁBOR¹

BEVEZETÉS

Mi tesz egy sokaságot nemzetté? Erre nézve számos definíció lehetséges: ezek mindig összefüggenek illető a gondolkodó teoretikus beállítottságával, s a nemzet geneziséről szóló koncepciójának kontextusában értelmezendők. Bennünket a kérdés itt és most kifejezetten az emlékezet perspektívájából érdekel, ezért válasszuk kiindulópontként Ernst Renan klasszikus tanulmányát. Ennek sokat idézett alapgondolata – amely az etnicista és biológista-rasszista alapú nemzetkonceptiók ellenében fogalmazódik meg – az, hogy a nemzet ’mindennapos népszavazás’; az együttlétre irányuló akarat folyamatos megújítása.² Eszerint a nemzet egy, a jelenben megalapozott, ám a jövőre irányuló projekt. Ám ez Renan gondolatmenetének csak egyik eleme, amely kiegészül egy nem kevésbé fontos másikkal, amely a múlthoz való viszony vonatkozásában vizsgálja a dolgot. Itt jelenik meg a felejtés és az emlékezet motívuma. A kettő komplementáris viszonyban van egymással. Egyfelől nem lehetséges nemzet közös emlékek nélkül, másfelől ugyancsak nem lehetséges nemzet bizonyos múltbeli események elfelejtése nélkül: ahhoz, hogy példának okáért a francia nemzet létezhesse, a franciáknak el kellett felejtetniük Szent Bertalan-éjszakáját és a 13. századi dél franciaországi mészárlásokat.

A felejtés itt egyértelműen bizonyos múltbeli traumákra vonatkozik. Renan azt mondja, hogy ezeket el kell felejtetni. Igen ám, de a felejtés ebben az esetben – jóllehet a szerző maga ezt nem részletezi – aligha jelentheti a történetek letagadását, szőnyeg alá söprését. A húszadik századi történelemmel, a népi-írtásokkal, a Gulaggal és a holokauszttal a hátunk mögött ilyesmit aligha állíthatunk. Mint majd látni fogjuk, Bibó István éppenséggel az utóbbival

¹ A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa

² „A nemzet: lélek, szellemi alapelv. Ezt a lelket, ezt a szellemi princípiumot két dolog alkotja, mely azonban voltaképpen egy. Az első a múltban gyökeredzik, a másik a jelenben. Az egyik: emlékek gazdag örökségének közös birtoklása, a másik a jelenlegi megegyezés, vagy arra, hogy közösen éljünk (...) Egy nemzet léte (...) mindennapos népszavazás, mint ahogy az egyén léte az élet folytonos igénylése.” (Ernst Renan: Mi a nemzet? In: Bretter Zoltán és Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs, Tanulmány Kiadó, 1995. 185–186. Fordította Réz Pál.)

kapcsolatban fejt ki emlékezet és felejtés viszonyára vonatkozó koncepcióját; ehhez a két fogalomhoz nála szervesen kapcsolódik egy harmadik: a traumáé.

BIBÓ ÉS A NÉPIEK: SZABÓ DEZSŐ ÉS NÉMETH LÁSZLÓ

Ám mielőtt érdemben hozzákezdénénk a téma kifejtéséhez, szükség van a bibói nemzetfogalom kontextualizálására. Bibó magát a népi mozgalomhoz tartozóként definiálta – emellett élete végéig kitartott, amint azt a Borbándi Gyulához írott levele,³ vagy éppen az utolsó éveiben készített életút-interjú is bizonyítja.⁴ Ha tehát Bibó magyarság-képéről, a magyar nemzet geneziséről adott koncepciójáról beszélünk, legalább futó pillantást kell vetnünk a népieken belül arra két szerzőre, akik saját bevallása szerint is befolyásolták nézetei kialakításában: Szabó Dezsőre, de még inkább Németh Lászlóra. Nem azért persze, mert koncepciója egyenes módon levezetethető volna az övékéből. Erről egyáltalán nincsen szó, éppen ellenkezőleg: nemzetfogalma kifejezetten opponálja azt az etnicista megközelítést, ami mindkettőjükre jellemző, s kiváltképpen Szabó Dezső sajátja. Ennek ellenére mégis csak ők jelentik a két háború közötti magyar politikai eszmetörténetben a bibói koncepció hazai kontextusát. E tekintetben jelzésértékű, hogy a korabeli európai kontextusnak nemzetfogalma vonatkozásában rá nagy hatást gyakorló olyan szerzőit, mint Ortega és Huizinga, Bibó Németh László közvetítésével ismerte meg.

Nem lehetséges itt a Szabó Dezső- vagy a Németh László-féle nemzetfogalom részletes rekonstrukciója: erre nincs is szükségünk. Ami bennünket érdekel, hogy miképpen merül fel náluk – ha egyáltalában fölmerül – az emlékezet, a közösségi, nemzeti emlékezet problémája. Szabó Dezső monográfusa nemrégiben megjelent könyvében arra figyelmeztet, hogy az íróval kapcsolatban nem veszik kellő súllyal azt a tényt, hogy világképe nem statikus jellegű, s az első világháború előtti felfogása több ponton különbözik a háború utánitól.⁵ Ezzel egyet kell értenünk, ám az is tagadhatatlan, hogy mégis csak van egyfajta állandóság az életműben; ez pedig a kollektivistikus látásmód melletti elkötelezettsége. A háború előtt hajlik arra, hogy a kollektívum szerepében az emberiséget szerepeltesse, a háború után azonban egyértelműen az etnikai értelemben felfogott nemzet kerül ebbe a pozícióba; a húszas évek írásaiban inkább a faj fogalmát preferálja, a század eleji vitalizmustól inspirált fajelmélet keretében. Ez a megközelítés – amint arra már

³ „Levél Borbándi Gyulához.” In: *Bibó István: Válogatott tanulmányok III.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986. 295–374.

⁴ Bibó István (1911–1979) *Életút dokumentumokban.* Összeállította Huszár Tibor. Budapest, 1956-os Intézet–Osiris-Századvég, 1995.

⁵ Kovács Dávid: *Szabó Dezső nemzetszemlélete.* Máriabesnyő, Attractor, 2014.

Szabó Miklós rámutatott – alkalmasnak bizonyult szociális kérdések fajelméleti terminológiájában történő megfogalmazására.⁶ Nem volt azonban nála szó biológiai fajelmületről – ezt kifejezetten elutasította –; nem tételezett fel értékhierarchiát a fajokként definiált nemzetek között, nincs nála szó magasabb vagy alacsonyabb rendű fajokról.⁷

A Szabó Dezső-féle antropológiai koncepció szerint az emberi cselekvéseknek kettős mozgatórugója van: egyfelől az önérvényesítési ösztön, másfelől pedig a faji vagy nemzeti közösségbe tartozás ösztöne. Fajt, avagy a nemzetet a történelmi tradíciók, illetve közös célok kötik össze. A vérségi leszármazás nem egyetlen és nem elégséges kritérium, mert ez a fajta kollektívum olyan történelmi műhely, amelynek közös történelmi célja vannak, nem csupán a közös múlt, hanem közös jövő víziója is összekapcsolja az ide tartozókat.

Van-e helye Szabó Dezső koncepciójában egyáltalán az emlékezetnek? Jóllehet a kérdéssel explicit módon nem foglalkozik, impliciten az emlékezet mégis szerepet játszik nála. Annak az író-prófétának, akinek jelmezét a két világháború között magára ölti, legfőbb feladata a valóságos – vagyis faji perspektívából láttatott – magyar történelem emlékezetének ébren tartása. A magyarságtól etnikailag idegen kizsákmányoló elitek, a dinasztától és az arisztokráciától a klérusig és burzsoáziáig az uralmukat legitimáló történelem- és nemzetkép propagálásával ugyanis egy hamis történelmi emlékezetet tartanak életben. Ennek az iskolapéldája Szabó Dezsőnél 1867-nek olyasfajta interpretációja, mely ezt a nemzeti létre oly tragikus eseményt hamis dicsfénnel vonja be. Az író-próféta dolga végső soron az *anamnészis* folyamatának elindítása: emlékeztetnie kell a nemzetet arra, hogy valójában miként is történt, ami történt, s ennek milyen következményei voltak; hogyan vezetett ez a későbbi katasztrófához.

Németh Lászlónál az emlékezet problematikája kultúra-koncepciójába ágyazódik, amely szorosan összefonódik az elitnek a közösség életében betöltött funkciójáról kifejtett elképzelésével.⁸ Kultúra-felfogása irodalomcentri-

⁶ Szabó Miklós: Szabó Dezső, a politikai gondolkodó. In: Szabó Miklós: *Politikai kultúra Magyarországon*. Válogatott tanulmányok. Budapest, Atlantis Program, 1989.

⁷ A kérdés részletes kifejtésére vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: Liberalizmusképek a népi mozgalomban. In: Ludassy Mária (szerk.) *A felvilágosodás álmai és árnjai*. Budapest, Áron, 2007. 468–494.

⁸ Németh kultúrakoncepciója elválaszthatatlan elitelméletétől: (...) a nemzet nem személyek, hanem szerepek hierarchiája. Uralkodni és engedelmeskedni: természeti kényszer; a kultúra feloldja, „spiritualizálja” ezt a természeti kényszert; az uralkodás nem önkény, hanem nagyobb kötelesség; a hatalom nem csak fizikai erő, hanem szellem is.

Semmiről sem ismerhető fel úgy egy nép történelmi kondíciója, tehát a kultúrája, mint arról, hogy mennyire képes átnemesíteni, kötelességgé változtatni a kiváltsá-

kus: irodalomtörténeti eszmefuttatásokból von le történetfilozófiai és politikai következtetéseket. A nemzet nála alapvetően kulturális közösség – amely a *Kisebbségben* (1939) megírásának idején erősen etnicista színezetet kap –, s az irodalmár elitnek az alapvető feladata az, hogy ennek a közösségnek az emlékezetében ébren tartsa azokat a tradíciókat, amelyek kompatibilisek a nemzeti karakterrel.⁹ Ezzel egyidejűleg rá kell mutatnia azokra a kulturális mintázatokra, amelyek a nem átgondolt mintakövetés eredményei, amelyek aztán a korábbi, karakter-adekvát mintázatokat elfedve rossz tradíciókká válva gyengítik és torzítják a nemzeti karaktert.¹⁰ Emiatt ugyanis a nemzet képtelenné válik autentikus kulturális teljesítményekre; nem tud hozzájárulni az európai kultúra gazdagításához. Kultúra és politika szorosan összetartozik: a politikai-társadalmi mizériák mögött végsőleg az élet egészére rátelepedő negatív kulturális mintázatok húzódnak meg. A mélymagyarság és hígmagyarság, illetve a mélyben az alluviális hordalék által elfedett bazalttömbként rejtőzködő autentikus magyar kultúra képei ezt a felfogást jelenítik meg metaforikus módon. Az elitnek kettős feladatnak kell eleget tennie. Egyfelől be kell emelnie a nemzeti emlékezetbe az elsüllyedt-elfeledett mélymagyarság autentikus szerzőit és azok teljesítményét, másfelől számon kell tartania a jelenkor minden számottevő kulturális fejleményét, inkorporeálva

gok előjogait. A vagyon a pusztá bírától a szolgálatig sok mindent jelenthet. Az egyiknek jog a habzsolásra, a másiknak felhívás a teherviselésre; az egyik leföli a javakat, a másik hordja őket, mint pap a miseruhát. Az igazi „nemes”-nek a vagyon élvezése csak részben önkielégítés, jórészt szertartás, melyben az alárendelt munkának és a hatalmába eső javaknak alkalmat nyújt a tündöklésre. Igazi kultúrákban a magánélet örömei is a közösség erőjének; a fényűzés: a történelmi készenlét hadgyakorlata.”/Három kortárs, Oswald Spengler: *Jahre der Entscheidung*, 183./ In. Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* Budapest, Püski, 1992. 299.

⁹ Németh nemzetkarakterológiájára vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: Modernitás-konceptiók a két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiákban. In. Neumer Katalin (ed.): *Identitások és válságok*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet–Gondolat Kiadó, 2015. 214–217.

¹⁰ „Ahol nemzeti kultúra sosem volt, vagy egy földrengés az utat a nemzeti múlt felé elzárta, a megújulás mindig kultúraválasztás is. Idegen példák fényénél kutatják fel a nemzet történelmi és eleven erőt, s egy-két tucat ember ízlése, vágya, kezdeménye határozza meg, hogy milyen lesz a művelődés, melyben a nemzet élni fog. A hely természetesen megvan, a falak alapjait kijelölték a századok, nagyjából ismerjük a lakók igényeit, de az egész épület stílusa, szelleme mégis a választók elhatározásától, megegyezésétől függ. Ez a választás különösen jelentős ott, ahol sokféle befolyásnak van útja a lélek felé.”/Négy kísérlet. A Berzsenyi-könyv elmaradt bevezetése. In. Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* 521–522. A mintakövetés-problematikát összeköti az asszimiláció kérdésével, s Hatvany Lajos vádjaira ezt válaszolja: „(.) hiába nagy író, nagy alkotás, ha nemzettest és írók közt nincs igazi korrespondencia”/Egy különítményes vallomása. In. Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* 571./

azokat a nemzeti kultúrába. A nemzet egyrészt a mából a múltba visszanyúló emlékközösség, másrészt a jelenből a jövőbe átnövő közös vállalkozás. Az elit magaskultúrája ebben a felfogásban korántsem *l'art pour l'art* esztétikai játszadozás, hiszen a közösség kulturális mintázatai determinálják a közéleti-politikai beállítódásokat és cselekvésformákat: kultúra és politika nem választható szét. A koncepció igazán problematikussá a *Kisebbségben* megírásával válik: elitelmélet és kultúrakoncepció itt összekapcsolódik az asszimilációs problematikával, s az addig kulturális közösségként értelmezett nemzet etnicista perspektívában jelenik meg. A bírálatok hatására az író aztán feladja ezt az álláspontot: ennek kifejtésére itt és most nincs mód.¹¹

AZ EMLÉKEZET SZEREPE BIBÓNÁL

Voltaképpen témánkra rátérve, tegyük fel a kérdést: mi a szerepe az emlékezetnek a bibói teóriában. A rövid válasz erre az, hogy alapvető. Két szöveget kell tárgyalni ebben a vonatkozásban. Az *európai egyensúlyról és békéről*, amit *Egyensúly-könyvként* is szoktak emlegetni 1942–44 között íródott. Ebben jelenik meg az a politikai hisztéria-teória, amely a *Zsidókérdés-tanulmány* fogalmi keretét is kijelöli. Utóbbi szöveget 1948-ban publikálta Bibó, ez volt az 1945–48 közötti alkotói periódusának utolsó, a nyilvánosság számára elérhető, publikált írása. Az a mód, ahogyan Bibó az *Egyensúly-könyvben* az idődimenziókat kezeli, összekapcsolódik a hisztériakoncepcióba beágyazott nemzetfelfogásával. A nemzet, mint politikai közösség olyan közös vállalkozásként jelenik meg, amely a jövő felé irányul – az elgondolást a Németh László közvetítésével recipiált Ortega-féle teória inspirálta –, alapvető jellemzője ez a jövő felé nyitottság, miközben a múlt ugyancsak lényegi determináns tényező, mégpedig a tekintetben, ahogyan a közösségi emlékezetben megjelenik. A nemzeti tudat alapvető eleme az a múltbeli élmény, amely a közösségi emlékezetben kikristályosodási pontként jelenik meg. Ebben az értelemben Bibó is osztja a nemzetet emlékezetközösségként meghatározó Renan-féle koncepciót. Mint láttuk, Renan szerint ahhoz, egy közösség nemzetként létezzék, sok mindenre kell emlékeznie és sok mindent kell elfelejtenie. Amire mindenekelőtt emlékeznie kell, az az alapító jellegű aktus, amelynek emlékezete a nemzeti tudat talán legfontosabb konstituense; ha ez elhalványul, a nemzetnek, mint a közösségi memória vonatkoztatási keretének az ideája ugyancsak veszít vonzerejéből.

¹¹ A kérdés részletes tárgyalását lásd: Kovács Gábor 2004. *Az európai egyensúlytól a kölesönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István a politikai gondolkodó*. Bibó István Szellemi Műhely–Argumentum, Budapest, 2004. 143–148.

Ugyanakkor a múlt eseményeire való közös emlékezet problematikussága is megjelenik a gondolatmenetnek ezen a pontján, mégpedig a kelet-európai nemzetalakulás vonatkozásában. A probléma itt az, – mondja Bibó –, hogy az egymást követő határváltozások következtében azok a földrajzi és kulturális helyek, amelyeknek kitüntetett szerepe van a kollektív emlékezetben, egy másik állam területére kerültek. A politikai historiógráfiának, mint vonatkoztatási keretnek a lehetőségéhez ez a motívum döntő módon járul hozzá: ez a múlthoz való patológikus viszonyulás, egyfajta kóros fixáció materiális előfeltételét teremti meg. Az emlékezetbe ugyanis ezzel, nemcsak beépül, hanem központi helyre kerül egy olyan sérelem emléke, amelyet valaki más okozott: lehetővé válik a *Másik*, az *Ellenség* és persze a *Bűnbak* mitológemáinak a megformálása. Ennek megvan a maga sajátos kollektív körtörténete: ez az, amely a bibói gondolkodásban majd politikai historiógráfiaként jelenik meg. Hogy ez kialakuljon, ahhoz persze számos tényező együttes konstellációjára van szükség, a határok képlékenysége csak egy a sok közül. Itt természetesen most nincsen mód a historiógráfiakoncepció részletes elemzésére;¹² ami ebből számunkra fontos, az a múlthoz való patológikus viszony, a közösségi emlékezet kóros fixáltsága, amely az emlékezet centrumába, az emlékezet-háztartást strukturáló alapelemként a sérelem emlékképét helyezi.

Amikor majd Bibó háború utáni írásaiban a két világháború közötti magyar társadalom lelkiállapotát historiógráfiaként jellemzi, megállapítja: nehéz az ilyen lelkiállapotban élő emberekkel szót érteni. Ha túl racionális módon közelítünk feléjük, akkor érveink hatástalanul pattannak le a historiógráfia vastag páncéljáról, ha viszont magunkévá tesszük előfeltevéseiknek legalább egy részét, akkor megindulhat ugyan a kommunikáció, viszont az érveink hatékonysága radikálisan csökken, s nem érjük el a kívánt hatást. Talán nem alaptalan megkockáztatnunk azt a föltevést, hogy a szituáció ilyenfajta modellezése nem kis mértékben Bibó személyes tapasztalatain alapult: ha 1938-as pozícióját saját kategóriáival akarjuk leírni, akkor azt mondhatjuk, hogy annak a bizonyos társadalmi-politikai historiógráfiának ekkor még még ő maga is részese, ha úgy tetszik, szenvedő alanya volt, s hosszú utat kellett megtennie az 1948-as *Zsidókérdés-tanulmányig*.

Az antiszemitizmus Bibónál a politikai historiógráfia egyik szignifikáns megnyilvánulási formájaként, mélyen patológikus fenoménként jelenik meg, amelynek egyik éltető eleme éppen a múltbeli sérelem élményéhez fixálódott emlékezet. Távolról sem az egyetlen persze, hiszen az antiszemitizmus fő forrását Bibó az eltorzult társadalomfejlődésben és az ennek következményeként előálló dehumanizált társadalmi szituációk által indukált, kölcsönösen

¹² A bibói politikai historiógráfia-koncepció legátfogóbb elemzése: Balog Iván: *Politikai historiógráfia Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest. Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely, 2004.

félrevezető tapasztalatokban látta. Ezt az elképzelést a háziasszony és cseléd relációjának sokat idézett modelljével érzékelteti. Bibó koncepciója sok tekintetben nagyon hasonlít Wolfgang Schivelbusch német kultúrtörténésznek a *vereség kultúrájáról* szóló teóriájához.¹³

Schivelbusch az 1918 utáni német, az 1871 utáni francia, illetve az 1865-ben elvesztett polgárháború utáni amerikai Délen kialakult kulturális szituáció leírására vezeti be a fogalmat, s úgy találja, hogy a közöttük fennálló strukturális hasonlóság az elvesztett háború sokkja által kiváltott közösségi traumára vezethető vissza. Schivelbusch koncepciója több ponton is egybeesik Bibó Istvánnak a politikai hisztéria természetéről kifejtett teóriájával; az emlékezet, a trauma sokkjához kötődő emlékezet nála is alapvető szerepet játszik. Schivelbusch kiindulópontja az, hogy jóllehet a háborús vereségeket követő vesztes diszpozíció az emberi történelem visszatérő típushelyzete, különös jelentősége tesz szert a modernitás viszonyai között, az egalitárius tömegtársadalmak korában, amikor a kollektív trauma a közösség egészének tudatállapotát alapvetően meghatározza. Schivelbusch pszichohistóriai megközelítése – hasonlóan a Bibóéhoz – a pszichoanalízisből kölcsönzött fogalmakkal operál, jóllehet következtetései nem mindig esnek egybe a magyar gondolkodóéval. Schivelbusch úgy találja, hogy a háborús vereség nyomán születő kollektív mítoszok az egyes ember pszichéjében kialakult neurotikus tudatállapotokra emlékeztetnek. A nemzeti lényeg gondolata ezeknek a mítoszoknak fontos eleme. Ugyanakkor – s ezen a ponton teóriája alapvetően eltér a Bibóétól – ő ezekben a kollektív mítoszokban megtestesülő tudatállapotokat nem tartja teljes egészükben patológikus jellegűnek. Véleménye szerint ezek egyfelől valóban a hamis és torz valóságpercepció esetei, másfelől azonban olyan emocionális védőpajzsok is, amelyek időt adnak a kollektív pszichének a valóság elfogadására, előkészítve az azzal való megbékélést.¹⁴ Az illető közösségnek meg kell birkóznia a traumatikus tünetegyüttes különböző megjelenési formáival, melyek részint egymást követő fázisokként, részint pedig egymás mellett, szinkronikus módon jelentkeznek. A vereség kultúráját ezek összessége konstituálja, mely az álmvilágba való meneküléstől és a bűnbakkereséstől, a minden egyéb teendőt háttérbe szorító, s a majdani elégtétel vágyképét eszkatológikus dimenziókba átemelő revansizmustól a vereség morális győzelemmé való áttisztulásiáig és az ellenséggel történő azonosulás vágyáig terjed. Schivelbusch kiváltképp az utóbbit tartja nagyon fontosnak, mivel ez a modernizálódás akarásának, s az általa inspirált modernizáció folyamatának lesz az ösztönzője.

¹³ Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*. Transl. by Jefferson Chase. New York, Henry Holt and Company, 2003.

¹⁴ Schivelbusch: i.m. 26.

Kérdésünk az, hogy van-e pozitív szerepe az emlékezetnek az antiszemitizmusról adott bibói teóriában? A negatív szerepet, amit a politikai hisztéria fixálódott, kóros emlékezete betölt, már láttuk. De vajon lehet-e itt gyógyító szerepe az emlékezetnek? A válasz: igen. Ám ezen a ponton föl kell idéznünk azokat a körülményeket, amelyek Bibót szövege megírására ösztönözték. Bibó kiindulópontja a háború utáni új antiszemitizmus. Ennek alapvető eleme a felejtés. Bibó azt tapasztalja, hogy a korabeli magyar társadalom igyekszik elfelejteni, mintegy a társadalmi tudatalattiba száműzni azt, mi is történt a zsidókkal, s hogy ebben miféle felelőssége volt annak a politikai közösségnek, amely az egymást követő zsidótörvények formájában lépésről megfosztotta polgárainak egy csoportját emberi, polgári és politikai jogaitól. A gondolatmenetben végig párhuzamosan fut a deskriptív és evaluatív, morális szál. A felelősségvállalás aktusának személyesnek kell lennie: kinek-kinek föl kell idéznie emlékezetében azt, hogy ő maga miként is viselkedett ezekben az időkben, önvizsgálatot kell tartania a tekintetben, hogy a saját mikrovilágában mi olyat tett, amit nem kellett volna, s mit nem tett, amit meg kellett volna tennie. Bibó a politikai terapeuta pozíciójából beszél: reményei szerint ez az attitűd – feltéve, hogy társadalmilag dominánssá válik – hozzájárulhat a patológikus tüneteket produkáló magyar nemzeti tudat egészségesebbé válásához, ahhoz, hogy feloldódjék egyfelől a társadalmi emlékezet traumatikus eredetű, kóros jellegű múlt-fixáltsága, másfelől pedig eltűnjék a felelősség kérdésének eliminálását eredményező amnéziája. Gondolatmenete a személyes emlékezettel összekapcsolt önvizsgálat gesztusával záródik. Bibó – aki egyébként 1944-ben minisztériumi tisztviselőként hamis papírokat gyártott zsidók számára, s ezért néhány napra letartóztatták – a saját felelősségét sem hallgatja el: „mindazokban az előítéletekben, ingerültségekben, fölénytudatban, ridegségben, cselekedetekben és mulasztásokban, melyekre vonatkozóan kemény szavakat írtam le, semmi sem volt olyan, amit valami módon át ne éltem volna, vagy amelynek felelősségében közvetlenül vagy közvetve részesnek ne tudnám magamat.”¹⁶

¹⁵ Itt egyik korábbi írásom kifejtésére támaszkodom: Kovács Gábor: *Bibó Zsidókérdéstanulmánya – újraolvasva*. Working Papers in Philosophy, 2014. 7.

http://fi.btk.mta.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2014/Working_Papers2014/2014_07_kovacs_gabor_bibo_zsidokerdes-tanulmánya_ujraolvasva.pdf

¹⁶ Bibó István: *Válogatott tanulmányok II.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986. 686-687.

HOLOKAUSZT ÉS HŐSIESSÉG AZ IZRAELI KOLLEKTÍV EMLÉKEZETBEN

BALÁZS GÁBOR

A kollektív emlékezet problémaköre Izraelben – csak úgy, mint a világ számos más országában – nem csak a társadalomtudósokat foglalkoztatja. Mivel a kollektív emlékezet gyakran összekapcsolódik az adott társadalom emlékezetpolitikájával, ami viszont az aktuálpolitikának és a különböző társadalmi agendáknak is része, ezért széles társadalmi rétegek érdeklődésére is számot tarthat.

A kollektív emlékezettel foglalkozó szakirodalom szinte követhetetlen mennyiségűre nőtt¹ a Maurice Halbwachs klasszikus tanulmányának megjelenése óta elmúlt csaknem száz évben.² Jelen írásomban nem kívánom szaporítani a kollektív emlékezet különböző lehetséges értelmezéseivel foglalkozó általános elemzések számát, hanem egy esettanulmányon keresztül szeretném vizsgálni a történelem és emlékezet kapcsolatának részletkérdését.

Halbwachs élesen szembeállította a történelmet az emlékezettel.³ Jan Assmann lényegre törően foglalta össze a múlt leírásának két – Halbwachs által alapvetően különbözőnek tekintett – módját: „Halbwachs szerint a ’történelem’ a kollektív emlékezettel pontosan ellentétes módon működik. Emez csakis a folyamatosságot és hasonlóságot tartja szem előtt, míg amaz kizárólag a különbségeket és a folytonosságon esett szakadásokat észleli. Először is

¹ Bár szinte öletszerűnek tűnik a tengernyi irodalomból bármit is kiemelni, de a számomra leghasznosabb művek közé tartoznak: Paul Connerton: *How societies remember*, New York, Cambridge University Press, 1989., Gillis, John R., (szerk.): *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994., Lewis, Bernard: *History: remembered, recovered, invented*, Princeton, Princeton University Press, 1975., Lowenthal, David: *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985., Pierre Nora: *Realms of Memory*, New York, Columbia University Press, 1996–1998., Schwartz, Barry: "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," *Social Forces* 61 (1982) 374-402. o., (a továbbiakban: Schwartz, 1982) Valamint a *Representations* c. folyóirat a témának szentelt különszáma: *Representations* 26, 1989.

² Halbwachs, Maurice: *Les Travaux de L'Année Sociologique*, Paris, F. Alcan, 1925. (Angolul: Halbwachs, Maurice, *On collective memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.) E témához szintén fontos a posztumusz megjelent *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. című műve (Angolul: Halbwachs, Maurice, *The collective memory*, New York, Harper & Row, 1980.) A továbbiakban e művének (Halbwachs, 1980) angol fordítására fogok hivatkozni.

³ Halbwachs, 1980. 78-87. o.

a kollektív emlékezet a csoportot „belülről” látja, és múltjának olyan képét igyekszik elébe tárni, amelyben alakulásának minden állomásán magára ismerhet, vagyis amely a mélyreható változásokat ily mód elhomályosítja, míg a „történelem” ábrája épp az ilyen változásmentes korokat burkolja sötétbe „üres” intervallumok gyanánt, és mindössze azt hagyja történelmi tényként érvényben, ami folyamat vagy esemény lévén változást mutat.”⁴

E két jelenség alapvető különbségeit figyelembe véve nem meglepő, hogy: „Emlékezés és történelem viszonyát Halbwachs szerint az egymásra következők jellemzi. Ahol a múltat nem tartják többé emlékezetben, vagyis nem élük, működésbe lendül a történelem. 'A történelem általában csak azon a ponton veszi kezdetét, ahol megszűnik a hagyomány, és elhal a társadalmi emlékezet.'”⁵

A Halbwachs írásait értelmező irodalom általában elfogadja, hogy szereinte: 1. a múlt minden esetben egy csoport által létrehozott „konstrukció”, amely a történelemtől elszigetelten létezik; 2. a történelem és dokumentáció térhódításával a kollektív emlékezet szerepe folyamatosan csökken a modern társadalomban, ahonnan feltehetően el fog tűnni.

Hasonlóan a Halbwachshoz, Pierre Nora is a csoportemlékezet eltűnését jósolta, és véleménye szerint, a történelem által uralt napjainkban csak az „emlékezet emlékével”, az emlékezet szórványos helyeivel találkozhatunk.⁷ A zsidó kollektív emlékezzettel és a zsidó történelemírás történetével foglalkozó egyik legnagyobb jelentőségű tudós, Yosef Hayim Yerushalmi szintén azt a tézist fogalmazta meg klasszikussá vált könyvében, hogy a zsidó történelemírás népszerűségének növekedése a zsidó közösségi emlékezet elhalását fogja okozni.⁸

A kollektív emlékezzettel foglalkozó szerzők „új generációjából” sokan megkérdőjelezték Halbwachs mindkét tézisé. Barry Schwartz például meggyőzően érvelt amellett, hogy realisabb képet kapunk, ha a történelmet és az emlékezzetet nem két egymástól elszigetelt entitásként fogjuk fel, hanem kölcsönös függést, konfliktust és interakciót feltételezzünk közöttük. A történelmi emlékek és dokumentumok hatnak a kollektív emlékezzetben kialakult

⁴ Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz, 1999. 43. o. A továbbiakban: Assmann, 1999.

⁵ Assmann itt fenn említett Halbwachs, 1980 jelzésű mű német kiadásának 103. oldalát idézi.

⁶ Assmann, 1999. 45. o.

⁷ Nora, Pierre: "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire," *Representations* 26. 1989. 12. o.

⁸ Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor – zsidó történelem és zsidó emlékezzet*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

képre, alakítják azt, de ugyanakkor a politikai, társadalmi agendák befolyásolják azt, hogy mely történelmi dokumentumoknak tulajdonít egy adott közösség nagyobb vagy kisebb fontosságot, és mely forrásokat tekint hangsúlyosnak és hitelesnek. A történelem tehát nem az emlékezet elhalásával kezdődik, hanem az emlékezettel való állandó „tárgyalásban” létezik.⁹

Yael Zerubavel több tanulmányával támasztotta alá, hogy a modern korszakban a széles körben elérhető történelmi dokumentumok korábbi korokban elképzelhetetlen szaporodása ellenére a kollektív emlékezetben a múltról élő képet még mindig jobban befolyásolja az írók, zsurnaliszták, művészek, véleményvezérek, politikusok értelmezése, mint a hivatásos történészek kutatásokkal alátámasztott véleménye.¹⁰

Írásomban Yael Zerubavel gondolatmenetét folytatva elsősorban „hivatalos” művészek képzőművészeti alkotásainak elemzését kínáló esettanulmányon keresztül próbálok bemutatni a soáról¹¹ az izraeli kollektív memóriában az államalapítást követő korszakban kialakított képet.

A SOÁ AZ IZRAELI KOLLEKTÍV EMLÉKEZETBEN

Idit Gal szerint a soáról alkotott kép eddig három jelentős változási szakaszon ment keresztül az izraeli kollektív emlékezetben. Az első korszakban (1948-1961) a soá pozitív hősei a zsidó ellenállók voltak. A második korszakban (1961-1980) az áldozatok váltak a főszereplővé, míg a harmadik korszakban (1981 után) a túlélők és a leszármazottaik lettek a hősök. Ebben az írásomban csak az első korszakkal foglalkozom.¹²

A kisebb és a nagyobb közösségek (legyen szó egy egész társadalomról vagy akár csak kisebb csoportokról) egységessége és belső koherenciája jelentős részt attól függ, hogy a csoportnak mennyire sikerül kialakítania egységes önértelmezési rendszert. Az önértelmezést alapjaiban befolyásolja a múltról alkotott kép, és épp ezért a kollektív emlékezet egyik fontos szerepe az adott csoport szempontjából a múltból a jelenre vonatkozó következtetések levonásában nyújtott segítség. A sugallt konklúziók segítenek a közösségnek abban,

⁹ Schwartz, 1982. 392-394. o

¹⁰ Zerubavel, Yael: „The death of memory and the memory of death: Masada and the Holocaust as historical metaphors”, *Representations* 45. 1994. 72-100. o.

¹¹ A soá szó a héber megfelelője a holokausztnak. A szó használatának történetéhez lásd: Lipsky, Haya: *The Term "Shoah"*: Meaning and modification in the Hebrew language from its beginnings and to this day, in the Israeli Society, MA Thesis, Tel-Aviv University, 1998.

¹² Gil, Idit: „The Soah in Israeli collective memory: changes in meaning and protagonists”, *Modern Judaism* 32:1, 2012. 76-101. o. A továbbiakban: Gil, 2012.

hogyan jelentést, értelmet, támpontot találjon a jelen eseményeinek magyarázatához. Nehéz elképzelni olyan nagyobb közösséget, amely képes lenne olyan jelen idejű önértelmezésre, amelyben nem játszik fontos szerepet a csoport múltjáról kialakított kép.

A történelem és a kollektív emlékezet egyaránt a múlttal foglalkozik, de jellegéből fakadóan a kollektív emlékezet nem tud érzékeny lenni a történelmi kutatás finomságaira, részletességére és pontosságára. Izrael Állam 1948-as megalapítása valószínűleg az egyetlen történelmi példa arra, hogy egy nép majdnem két évezreden keresztül ápolta a tagjai egyéni és a közösség kollektív emlékezetében az elvesztett szuverén állam emlékét, majd képes volt újrateremteti az államiséget. A Római Birodalom elleni felkeléseket (azaz gyakorlatilag a 2. századot) követően egészen a XIX. század végéig az volt a jellemző, hogy a zsidó közösség tagjai elsősorban imáikban fejezték ki kötődésüket Izrael földjéhez, de nem tettek gyakorlati erőfeszítéseket a visszatérés realizálására. Amikor a XIX. század második felében a modern nacionalista fogalom- és érvrendszer használva a cionista mozgalom vezetői megfogalmazták igényüket az államiség újraélesztésére, az argumentációjukban döntő szerepet kaptak a történelmi hivatkozások. A közeli és a távoli múltból kialakított kép egyaránt fontos volt a cionizmus számára, és mivel a második világháború – és a soá – vége mindössze három évvel előzte meg a zsidó állam újjáalapítását, így érthető, hogy a soáról kialakított kép az izraeli kollektív emlékezetben illetve a közbeszédben különösen érdemes a figyelemre.

A történelemtudomány szemszögéből vizsgálva a soá nem egyetlen esemény, hanem egy összetett, sok helyszínen végbemenő, időben különböző fázisokra bontható történelmi eseménysor volt. Az egyes fázisokból a földrajzi, társadalmi, kulturális, politikai sajátságoknak megfelelően eltérő következtetések, tanulságok vonhatóak le. Mint ahogy a maguktól értetődő általánosításokon kívül nagyon nehéz a soá egészére érvényes megállapításokat megfogalmazni, úgy a szó szoros értelmében nem lehet „A” soára emlékezni, hanem csak annak egyes időszakaira, eseményeire. A kollektív emlékezet azonban úgy kezeli a múltat, hogy általánosításokat fogalmaz meg, és szimbólumokon keresztül próbálja megérteni az egész eseménysort, hiszen a kollektív memória az egység, folytonosság és egyediség érzetét akarja kelteni az emlékező közösségben.

HŐS ÉS ANTI-HŐS DICHOTÓMIÁJA A KORAI CIONISTA IDEOLÓGIA SZERINT

A kollektív memória egy adott szakasza a fogalom definíciójából következően természetesen nem a semmiből jön létre, hanem jelentősen befolyásolja annak kialakulását a korábbi korszakok önértelmezése. Az első fázis meg-

értéséhez éppen ezért röviden vissza kell tekinteni a cionista mozgalom megjelenésének és térnyerésének hatására a zsidó közösség önképére. A zsidó önkép, és ezen belül a hőskonceptió a XIX. és a XX. század fordulóján alapvetően megváltozott. E változás szemléletesen bemutatatható, ha a századforduló egyik legjelentősebb zsidó festőjének, Samuel Hirschenbergnek ikonikussá vált „Az örök zsidó” (1899) című képét tekintjük kiindulási alapnak.

Samuel Hirschenberg: Az örök zsidó (Vagy: A bolygó zsidó), 1899.
Israel Museum, Jeruzsálem.



A kép központi figurája egy keresztet jelölte úton, meztelen holttestek között menekülő, egyetlen ruhájaként ágyékkötőt viselő férfi. Ez a „bolygó zsidó” megsemmisíti a történelem összes üldöztetésének zsidó áldozatait. A keresztet, az ágyékkötőt, és a világ bűneiért való passzív szenvedés témája miatt többen Jézus alteregónak tekintik a kép központi figuráját.¹³

Az idős férfi arcán rettegés és borzalom ül, az üldözőkkel szembeni ellenállás kísérletének jelét sem mutatja, az útját övező holtak és az ő ruhátlansága azt sugallják, hogy ő az egyetlen túlélő, nem maradt családja vagy vagyona, pusztán életén kívül semmit nem próbál menteni. A képen nem látjuk az üldözőt, de a meztelen holttestek jelzik, hogy nem képzeletének démonjai, hanem valós veszély elől menekül. A menekülő útját szegélyező keresztet megerősíthetik a Jézus értelmezést, de utalhatnak arra is, hogy a XIX. század végi perspektívából nézve a zsidóság legfőbb üldözője a történelem során a kereszténység volt.

A XIX. század jelentős része optimizmusra adott okot, még Európa legelmaradottabb részén, az Orosz Birodalomban is beindult a modernizálódás folyamata, és a zsidók helyzete javulásnak indult. Azonban II. Sándor cár meggyilkolását követően pogromsorozat tört ki. A pogromok áldozatairól készített fényképek bejárták az egész világot és megrázták az egész korabeli európai zsidó társadalmat, amely abban az illúzióban élt, hogy a pogromok végleg a múlthoz tartoznak. Hirschenberg – és sok más zsidó művész – többek között az oroszországi pogromok hatására a zsidó történelmet szenvedéstörténetként ábrázolták, a zsidók pedig gyakran az örök áldozatként jelentek meg a kor műalkotásaiban.¹⁴ A zsidók holtakként, menekülőkként és túlélőkként jelennek meg ezeken a képeken; passzív hősök, akik elszenvedik a történelem eseményeit, a velük azonosított (és feltehetően azonosuló) zsidó közösségből a részvét, az együttérzés érzéseit váltja ki ez az ábrázolás. Ha hordoznak e képek pozitív üzenetet, akkor ez leginkább csak az lehet, hogy zsidó közösség tagjai erőt meríthettek belőlük a történelem során következő csapásainak elviseléséhez.

Ezzel a zsidókat szenvedő, passzív áldozatként bemutató önképpel szálltak szembe ugyanebben a korszakban a cionista mozgalomhoz csatlakozó művészek. A régi ethosz „hőse” az áldozati sorsot passzívan viselő zsidó volt¹⁵, és

¹³ A feltételezés kifejtését és Hirschenberg más festményeivel való összehasonlítást lásd: Amitay Mendelshon: *Ze háis: Jesu báománut jiszráelit* [Ecce homo: Jézus az izraeli művészeten], Jeruzsálem, Magnes Press, 2017. 54-55. o.

¹⁴ A századforduló zsidó művészetéről és az önfelfogás változásáról lásd: Zalmona, Yigal: *Meá snot ománut jiszráelit* [Az izraeli művészet száz éve], Jeruzsálem, Israel Museum, 2011. 11-25. o.

¹⁵ A zsidó vallás fősodra is a történelmi passzivitást tartotta helyénvaló attitűdnek. Többek között ezzel magyarázható, hogy noha a zsidók kétezer éven keresztül

az új, nemzeti ethosz ezzel éles ellentétben alakította ki a maga hős ideálját: a fizikailag erős, testi munkát végző, szükség esetén fegyvert ragadó, a régi-új nemzeti hazát minden nehézséggel megküzdve felépítő héber munkás-harcos. Az izraeli képzőművészet számos alkotásán keresztül lehetne bemutatni ennek az új ideálnak az általánossá válását, de magyarországi vonatkozása és „hivatalos mivolta” okán a kecskeméti születésű Kluger Zoltán egyik fényképét választottam.¹⁶ Kluger – akinek beceneve „Izrael szeme” volt – állami főfényképészként dolgozott 1958-ig és fotói hűen tükrözik a kor állami szemléletét és a politikai elit által sugallt ideális önképet.

A „Kibuc Máábárot” című fénykép (1938) a rettenthetetlen, mindenre elszánt, munkában és harcban edzett büszke új izraeli zsidókat mutatja be, akik mindenben ellenképét alkotják a korábbi „áldozat-zsidónak”.

Kluger Zoltán: Kibuc Máábárot, 1939. magángyűjtemény.



naponta legalább háromszor imádkoztak azért, hogy Isten visszavezsse népét az őshazába, a cionista mozgalom megjelenéséig mégis viszonylag kevés olyan korszakot ismerünk, amikor e cél megvalósításáért aktív formában is tettek valamit. A történelmi passzivitás mentalitásáról lásd: Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*, Pozsony, Kalligram, 2011. 31-75. o.

¹⁶ Kluger életéről és műveiről viszonylag részletesen számol be az izraeli Cfát városában található A Magyar Nyelvterületről Származó Zsidóság Emlékmúzeumának honlapja: <http://baderech.hjm.org.il/Article.aspx/Hu/KlugerZoltan>

A fotón látható munkások az egész napi munka után is erejük teljében, energikusan, öntudatosan és katonás díszlépésekkel térnek vissza saját maguk teremtetten otthonukba. A kép közepén nem az áldozatokat sirató zsidó anya áll, hanem a fegyverként is kitűnően használható vasvillát a vállán cipelő, férfias kinézetű, zsidó munkásnő. A szereplők nem gyengeséget, félelmet és megalázottságot, hanem erőt, bátorságot és büszkeséget sugároznak. A cionista mozgalom vezetői szerint a modern zsidó világ útja a „megváltáshoz” nem az imádkozás és egy a történelmet „messziről” irányító Istenbe vetett remény, hanem a munka és a harc, a politikai aktivitás és települések alapítása. Az új ideál szerint megalkotott önkép üzenete az, hogy a történelem már nem pusztán megtörténik a zsidó néppel, hanem a nép kezébe vette annak alakítását és irányítását. Az új ideál születésével párhuzamosan egyre negatívabbá vált a régi hősök, a sorsukat csak elviselő zsidók értékelése.

AZ EMLÉKEZÉS ELSŐ KORSZAKA: A MEGALÁZOTT ÁLDOZATOK ÉS A HARCOS ELLENÁLLÓK DICHOTÓMIÁJA

A soáról való emlékezés első fázisa szigorúan véve az államalapítástól körülbelül 1961-ig tartott, és e korszak soá értelmezése szorosan összefügg a XX. század első felének cionista hős ideáljával. E korszak soá felfogása jól tükrözi a passzív áldozatokban és hős aktivistákban gondolkodó, már korábban kialakult bináris rendszert. E modellnek megfelelően osztották ketté a vészorkorszakban élő európai zsidókat: az egyik oldalra kerültek – a cionista véleményvezérek által tipikusnak tekintett – áldozatként viselkedő gyenge és passzív diaszpóra-zsidók, akiket könnyű volt megalázni. A másik oldalon álltak, azok a kevesek, akik már a diaszpórában is izraeliként, „új héberként”¹⁷ viselkedtek: a fegyveres ellenállók.

Visszatekintve nehéz elképzelni, hogy milyen kiemelkedő fontosságú volt a korszak izraeli véleményformálóinak, politikai és ideológiai vezéreinek a régi, a diaszpóra létezéssel azonosított zsidó képének lecserélése az új izraeli hős képére. Természetesen a XXI. század második évtizedéből méltánytalan lenne ítélni az országépítők ideológiai szükségleteiről, de mégsem könnyű fenn tartások nélkül olvasni Izrael későbbi miniszterelnökének, David Ben Gurionnak egy 1943-ban tartott, és 1944-ben változatlan formában publikált beszédét.

„A száműzetésben a függőség, a megaláztatás, a szolgaság és a lealacsonyítás életét éltük. ... Nemcsak azt felejtettük el, hogyan kell szabad emberként élni, hanem azt, is, hogyan kell szabad emberként meghalni. Mi [t.i. a cionis-

¹⁷ Az „új héber” fogalmához és esztörténetéhez lásd: Peniel, Noah: „Peretz Smolenskin, mevászér hachinuch háivri háchádás” [Peretz Smolenskin, az új héber oktatás előhírnöke], *Svilé háchinuch* 44:2, 1984. 74-82. o.

ták – B.G.] nem az ő [t.i. a diaszpóra zsidósága – B.G.] erőtlenségüket, tehetlenségüket és értelmetlen áldozatukat választjuk! Fegyverrel a kezünkben fogunk meghalni!”¹⁸

A beszéd kontextusához tartozik, hogy Ben Gurion az izraeli kollektív emlékezet egy fontos helyén, Tel Chájban tartotta, (e hely Massada erődjéhez hasonlóan a végsőig való kitartás és az önfeláldozó küzdelem szimbóluma volt a korszak számára¹⁹), miközben a Rommel vezette Afrika Korps feltartóztathatatlannak tűnően nyomult előre.²⁰ 1943-ban valós lehetőségnek tűnt, hogy a náci csapatok elérik a palesztinai brit mandátum területét és ott folytatják – a széles körben máig arab nemzeti hősnek tekintett Haj Amin el-Husseini az SS által kiképzett csapatai segítségével – az európai népirtást. A kor cionista vezetősége a beszédes „Massada terv” nevet adta az ellenállási haditervnek. Ez az elnevezés a fent említett és az izraeli kollektív emlékezet számára alapvető fontosságú helyszínére és az – emlékezet szerint – ott történt eseményekre utal. Az i.sz. 1. században a Római Birodalom elleni ún. „nagy felkelés” alatt került sor Massada erődjének ostromára. Az ostromról egyetlen írott, kortárs történelmi forrásunk van, Josephus Flavius beszámolója.²¹ A szöveg szerint az ostromlott vár harcosai – akik Flavius szerint egyébként a kor egyik legszélsőségebb zsidó szektájához, a szikáriusokhoz tartoztak és közeli települések kirablásából biztosították a megélhetésüket –, látva elkerülhetetlen vereségüket, vezetőjük biztatására megölték családjukat és egymást, majd az utolsónak életben maradottak öngyilkosságot követtek el. Fontos leszögezni: Flavius szövege nem számol be arról, hogy Massada védői hősiesen harcoltak a rómaiak ellen; a szövegben említett és a rómaiakat is megindító hősiesség az öngyilkossághoz szükséges bátorság elismerésére vonatkozik. Mivel azonban zsidó hagyomány meglehetősen negatívan viszonyul az öngyilkossághoz (és a családtagok leöléséhez), és mivel Flavius nem számított a vallási hagyomány által elfogadott zsidó forrásnak, a massadai események jószerivel feledésbe merültek, egészen 1923-ig, amikor a követendő nemzeti mítoszokat kereső cionista gondolkodók újra felfedezték Massadat a helyet, és a hozzá kapcsolódó történetet is. A kollektív emlékezet-

¹⁸ Ben Gurion, David: „Cáv Tel Cháj” [Tel Cháj parancsa], *Kuntres* 381. 1944. 3. o.

¹⁹ Tel Cháj az izraeli kollektív tudatban betöltött szerepéről lásd: Zerubavel Yael: „Bén Hisztóriá leágádá, gilgulé Tel Cháj bazikaron ámmámi” [Történelem és legenda között – Tel Cháj változása a népi emlékezetben] In: Ohana, David és Wistrich, Robert S. (Szerk.): *Mítosz vezikáron* [Mítosz és emlékezet], Jeruzsálem, Van Leer Institution, 1996. 189–202. o.

²⁰ A korszak izraeli cionista vezetőségének jobb megértését sokban segíti az alábbi mű: Porat, Dina: *Hánhágá bamilkud: hájisuv nochách hásoá*, [Csapdába került vezetőség: a[z izraeli] település a soá alatt], Tel Aviv, 1986.

²¹ Josephus Flavius: *A zsidó háború*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1964. 234–241. o.

be azonban nem a történelmi forrásban található formában került be az esemény, hiszen az öngyilkosságot (és a családölést) – amit Flavius világosan leírt – jószérivel ignorálták, viszont a hősiek küzdelmet – amiről Flavius nem tett említést – nemcsak hozzáképzelték, hanem a történet egyenesen átalakult az hősiek, a végsőig kitartó ellenállás történetévé.²² A második világháború alatt, amikor a Massada történetnek ez a cionista kollektív emlékezetben kialakított verziója már beépült nemzeti ethoszba, a veszélyben lévő szentföldi zsidó közösség vezetői – közül sokak – számára egyértelmű morális imperatívusszá vált, hogy az utolsó ember elestéig kell küzdeni, és az „új izraeliek” így lesznek majd halálukban is jobbak a „régieknél”.

Az Izraelt védő katonák és a soában ellenállást tanúsító fegyveres felkelők közti párhuzamot erősíti Nathan Rapoport két szobrának összehasonlítása is. Mivel a korábbi témához, a „még meghalni is jobban tudó” izraeli hős témájához Rapoport 1949-ben készült szobra kapcsolódik szorosan, ezért előbb ezt fogom elemezni, noha később készül, mint a másik elemzésre kerülő alkotás. Rapoport 1949 elején vándorolt Izraelbe, ahol meglátogatta egy régi barátját az ország déli részén található Negba nevű kibucban. A Függetlenségi Háború során, 1948 nyarán a kibuc védői visszaverték a túlerőben lévő egyiptomi haderőt és Rapoport a helyszínen ismerte meg a hősi küzdelemlről szóló történeteket.²³ Az ismert szobrászt annyira lenyűgözték a látottak és a hallottak, hogy hamarosan elkészített két a hősi ellenállásnak emléket állító emlékműmodellt, amelyek közül a kibuc lakói választottak.²⁴

²² Massada kiemelkedően fontos helye az izraeli kollektív emlékezetnek, és rendkívül sok tanulmány foglalkozott vele. Ehelyütt nem szükséges ezekkel részletesen foglalkozni, ezért csak az írásomat jelentősen befolyásoló néhány fontosabb értekezést említem meg: Schwartz, Barry, Zerubavel, Yael és Barnett, Bernice „The recovery of Masada: A study in collective memory,” *Sociological Quarterly* 27. 1986. 147-164. o. és Zerubavel, Yael: „The death of memory and the memory of death: Masada and the Holocaust as historical metaphors,” *Representations* 45. 1994. 72-100. o.

²³ Izrael függetlenségi háborújáról és a Negba kibucért folyó harcra lásd e két sok szempontból jelentősen eltérő forrást: Herzog, Chaim és Gazit, Shlomo: *The Arab Israeli wars*, Vintage Books, N.Y., 2005. Morris, Benny: *1948: A history of the first Arab-Israeli war*, Yale University Press, New Haven, 2008.

²⁴ A kor attitűdjére meglehetősen jellemző volt, hogy Rapoport ragaszkodott hozzá, hogy a kibuc lakói a választásuk előtt alapos művészettörténeti képzésben részesüljenek és így az egész napi kemény fizikai munka után, az alutáplált és fáradt lakosok minden este órákon keresztül hallgatták a nagy tudású szobrász előadásait a középkori művészetre csakúgy kiterjedtek, mint a szocialista realizmusra. Lásd: <http://www1.amalnet.k12.il/sites/Mifgashim/Pages/negba.aspx>

Nathan Rapoport: Negba védői, 1949. Izrael, Éli Sáni fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=10051508>)



A harcok 44 zsidó áldozatának emlékműve a kibuc katonai temetőjébe került. A szobor előterében az izraeli hősi mitológia három alakja áll kézben és bátran a jövőbe tekintve. A kompozíció közepén a munkás áll, jobbján egy katonával és balján egy nővérrel. A munkás idősebb, és az izraeli zsidó településeket megalapító első bevándorló nemzedéket jelképezi, míg a két fiatalabb alak az új, már Izraelben született generáció jelképe. A szobor alapzatán a búzakalászosok a kibuchban végzett mezőgazdasági munkának, míg az olajfák a béke reményének szimbólumai. Ugyanakkor a szobor (szocialista) realista mivolta kifejezésre jut abban is, hogy az olajfa ágából nő ki a fegyver, összekapcsolva a jövőbeli béke reményét a jelen honvédő háborújának valóságával. A három óriási – négy méter magas – emberalak testére feszülő, „lobogó” ruhái azt sugallják, hogy az erős ellenszélben egyszerre dacolnak a természet és a történelem erőivel. Bár a szobor pátosza és didaktikus üzenete napjainkban inkább nevetség, mintsem tisztelet tárgyát képezheti, ám az országépítés korában az új zsidó nemzeti település számára a puszta létért folytatott harc a mindennapi valóság része volt. A szobor vilá-

gosan tükrözi a kor izraeli hőseinek alaptípusait, akik közös nevezője a történelem alakításának mindennapi aspektusában való aktív részvétel.

Az izraeli aktív harcosok és a gettófelkelők ugyanazon mintára történő értelmezésére, illetve a soá két pólusú felfogására remek példa Rapoport talán legismertebb alkotása: A varsói gettófelkelés emlékműve.²⁵ Rapoport varsói vallásos zsidó családban született, de már fiatalon a Hasomer Hácáir nevű baloldali cionista mozgalom tagja lett. 1939-ben már viszonylag elismert fiatal művészként menekült a náci megszállás elől a Szovjetunióba. Amikor eljutottak hozzá a szülővárosa zsidóságának sorsáról szóló hírek, még a háború alatt elkezdte tervezni a soá emlékének megörökítését. Az emlékmű történetének pikantériájához tartozik, hogy míg a háború utáni korszakban sokan túl sztálinistának és nem elég zsidónak találták, addig a sztálinista művészeti bizottság a tervet azzal utasította el, hogy túlzottan nacionalista – azaz túl zsidó.²⁶

A szoborkompozíció fekete márvány talapzaton áll, amelynek érdekessége, hogy Hitler saját végső győzelme megörökítésének céljából hozatta Varsóba, és a háború vége után Rapoport ragaszkodott hozzá, hogy ez a márványtömb szolgáljon a zsidó felkelőknek és az elpusztított gettónak emléket állító szobrot tartó alapként.

A kompozíció tulajdonképpen négy fő részből áll, és minden része szimbolikus üzenetet közvetít. A szobor háttereként egy hatalmas kőfal szolgál, amely Rapoport saját magyarázata szerint nem pusztán a gettó falait hivatott jelképezni, hanem utalás a Második Szentély egyetlen megmaradt részére, a jeruzsálemi Siratófalra. Rapoport ezzel a választásával egyszerre utalt a zsidó nép legszentebb helyére és annak pusztulására is. A szobor előterében két – az eredeti tervek szerint minden sarokban egy, tehát összesen négy – menóra (a Szentélyben használt hétágú gyertyatartó) látható, amelyeket oroszlanok fognak közre.

²⁵ Az emlékmű történetének részletes elemzése megtalálható: Young, James E.: *The biography of a memorial icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto monument, Representations* 26. 1989. 69-106 o. (A továbbiakban Young 1989)

²⁶ Young 1989. 80. o.

Nathan Rapoport: A varsói gettó felkelés emlékműve, 1948. Varsó, Dr. Avishai
Teicher fényképe. (A kép forrása:
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=27824883>)



Az emlékműnek ezek a részei szoros kapcsolatban állnak a hagyományos zsidó szimbolikával, hiszen a menórák felidézik a hanuka ünnepén használt különleges menórákat (ezek az úgynevezett hanukiák, amelyek csak abban különböznek a szentélybéli menórától, hogy kilenc és nem hét águk van), azok pedig egyértelműen utalnak az i.e. II. századi Makkabeus felkelésre a görög-szír elnyomó hatalom ellen, amely jószerivel az egyetlen olyan zsidó felkelés volt, amely sikerrel járt.²⁷ Az oroszlánoknak, mint általános szimbólumoknak az üzenete a harc és a hősiesség, de mivel a zsidó kultúrkörben az oroszlán Júda törzsének és ezen keresztül Dávid királynak is a jelképe, ezért láthatunk benne utalást a zsidó állam újjászületésére is. (Az emlékművet 1948-ban avatták fel, de amikor a tervek készültek, Izrael megalapítása még csak remény tárgy volt.)

Az emlékmű első részén találjuk a gettóharcosokat megőrkítő héttagú, minden életkori fázist megőrkítő szoborcsoporthoz.

²⁷ Young 1989. 86-87. o.

Nathan Rapoport: *A varsói gettó felkelés emlékműve*, 1948. Varsó, Dr. Avishai Teicher fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=27824697>)



A hősök emberfeletti méretűek és sebezhetőségüket csak az jelzi, hogy nem viselnek védőruhát. Valamennyien sértetlennek tűnnek, eltekintve egy az első világháború elesettjeit idéző, a jobb alsó sarokban elhelyezkedő fiatal férfi alakjától. Rapoport a halott felé helyezte el a kompozíció központi alakját, egy látnoki tekintetű, ókori görög atléta izomzatával rendelkező és kezében gránátot tartó férfit. Jobb oldalán egy rendkívül férfias nőalak gépfegyverrel, baloldalán pedig négy, egymás felett elhelyezkedő alak. A bal felső sarokban látható egy Delacroix „A szabadság vezeti a népet” című festményét idéző fedetlen keblű anya alak²⁸, akit lángok öveznek és magasba emeli gyermekét. Alatta helyezkedik el egy kezében tört tartó fiatal fiú, aki előtt egy utca követ, vagy inkább sziklát emelő idős férfi látható. A szobron ábrázolt fegyverek utalnak az egyenlőtlen erőviszonyokra a gettófelkelők és a német

²⁸ A szoborkompozíció másolata látható a jeruzsálemi sóá emlékmúzeum, a Jád vásém központi (a varsói gettóról elnevezett) terén, de ott a vallásos látogatók érzékenysége való tekintettel a kebleket elfedték.

hadsereg között. A kompozíció egyértelműen a mindhalálig tartó hősie ellenállás apoteózisa.

Noha az emlékműre héberül, lengyelül és jiddisül is azt vésték fel, hogy „A zsidó nép, harcosainak és mártírjainak emlékére”, de ahhoz, hogy a nem harcban elesett áldozatokat is láthassuk, meg kell kerülni az emlékművet, és a hátoldalán található domborművet kell szemügyre venni.

Nathan Rapoport: *A varsói gettó felkelés emlékműve*, 1948. Varsó, Dr. Avishai Teicher fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=27824726>)



Az Izrael tizenkét törzsét szimbolizáló tizenkét különböző életkorú zsidó alakot felvonultató halálmenet ábrázolás a lehető legsztereotipikusabban kezeli a diaszpóra zsidóságát. A csoport tagjai hajlott háttal vonulnak, erőteljesen vánszorognak, reménytelenek, jajveszékelnak vagy a sorsukat szolgálomóan, csendben viselik. Tekintetüket alázatosan lesütik a földre, kivéve a sor végén a múltba kétségbeesetten visszatekintő nőt és a Tórát vivő, arcát az égre emelő vallásos figurát (önmagában is meglehetősen közhelyes sztereotípiák), aki Istentől várja – hiába – a segítséget. Az ellenséget Rapoport szándékosan arc nélkül, csak rohamsisakjaik és szuronyaik által a háttérből feltűnő figurákkal jelezte.

Rapoport soá emlékműve klasszikus példája a soá alatti lehetséges zsidó magatartásformáknak a passzív áldozati sors elszenvetése és a hősie fegyveres ellenállás dichotomikus felosztására. Ez az értelmezési paradigma az állam első évtizedében is fennmaradt. Ezt alátámasztja a soáról való megemlékezés napjának hivatalos elnevezését rögzítő törvény, melyet 1953-ban iktattak be – megemlékezések természetesen addig is voltak, csak a törvényi szabályozás hiányzott –, mely szerint az emléknapi neve: „A soá és a gettózádások emléknapija”. Ez az elnevezés önmagában sokatmondó, hiszen az egységesen kezelt soá egész eseményfolyamából kizárólag a gettózádásokat emeli ki külön említésre méltó eseményként. Ez a kiemelés a kollektív emlékezet működésének jellegzetes példája, hiszen a történelemkutatás szempontjából a gettózádások ritka, viszonylag kevés embert érintő és sikertelen próbálkozások voltak, amelyek kirobbanásával kapcsolatban ésszerű feltételezni, hogy sokszor legalább akkora motivációs erőként szolgált a teljes elkeseredés, mint a hősie lelkesedés. Mégis, az Izraelben élő zsidó közösség vezetői számára kiemelkedően fontos volt, hogy a közösség emlékezetében egyenrangú fontosságúnak tűnjön a soá egésze mellett a fegyveres ellenállók hősiege. Az emléknapi a rádió és az újságok ezen a néven említették, az állami hivatalos ünnepeken és a beszédekben a hivatalos elnevezést használták, így a politikai vezetők a maguk eszközeivel sokat tettek azért, hogy az izraeli kollektív emlékezetben a küzdelem és az áldozati sors kettőssége váljon uralkodóvá az államiség első időszakában.

A közösség emlékezetének ilyen formában történő befolyásolásában bizonyára az, hogy az állami megalapítása és az érte folytatott háború egy új korszak harcok kezdetét jelentette, amikor a közösségnek annál pozitívabb üzenetre volt szüksége, mint hogy a zsidók a soá alatti tragédiáját és a pótolhatatlan veszteséget hangsúlyozzák. További motiváció lehetett a gettó felkelőinek kiemelésére, hogy a hősie, harcok zsidó mítosza már megszilárdult a cionizmus korai korszakában, ebbe a mítoszba pedig könnyű volt beépíteni a gettóharcok alakját, míg a fegyveres küzdelmet dicsőítő hozzáállás szempontjából az ellenállás nélkül halálba terelt tömegek többnyire kimondatlanul ugyan, de az új zsidó ideálja számos hívének szemében „szégyenfoltnak” számítottak.²⁹

Ez a hozzáállás viszonylag hamar elavult és az ünnep nevének megváltoztatását már 1959-ben kezdeményezték. Végül 1961-ben az elnevezést „A soá

²⁹ A gyakorta használt metafora az volt, hogy az áldozatok úgy mentek a halálba, mint a „nyáj a vágóhídra”. A kifejezés történetéhez és értelmezéséhez lásd: Lazar-Litai, Hayim: „Hem lo hálchu kecon látevách” [Nem úgy mentek, mint a nyáj a vágóhídra] *Háumá* 10. 1972. 231-251. o. és Feldman, Yael S. „Not as Sheep Led to Slaughter”?: on trauma, selective memory, and the making of historical consciousness”, *Jewish Social Studies* 19:3, 2013. 139-169. o.

és a hősiesség emléknapja” névre módosították. A névváltoztatás egyik indoka az volt, hogy a hősiesség egy tág fogalom, amelybe az olyan mindennapi cselekedetek is beleférnek, mint például a gyermekeiket óvó anyák magatartása, a táplálék megosztása másokkal, vagy a kitartás a barátok mellett. E cselekedetek a rendkívüli körülmények között hősiesség magatartássá váltak, a hős szó jelentése kitágult az izraeli köztudatban és az azt kifejező közbeszédben, és az ötvenes évek végétől kezdve fokozatosan megszűnt a hősiesség fegyveres harcra történő értelmezésének dominanciája.

Reményeim szerint sikerült írásommal alátámasztani a kollektív emlékezet kutatói „új generációjának” azt a tézisé, hogy a történelem nem tudja megszüntetni a kollektív emlékezet döntő szerepét egy közösség életében. Hiába hozzáférhetőek a kutatások eredményei, egy csoport érdekei akár a „történelem” ellenében is kialakíthatják a kollektív emlékezetet. A történelemtől magát jelentős részt függetleníteni tudó emlékezet nem feltétlenül azért létezhet tovább, mert sátáni gonoszságú politikusok manipulálják a tudatlan tömegeket, hanem azért is mert a következetesség és a tárgyilagosság valószínűleg azok az intellektuális luxuscikkek, amelyeket egyetlen nagy létszámú, hosszú múlttal rendelkező közösség sem engedhet meg magának.

AZ EMLÉKEZET ÚJ MUTÁCIÓJA A HALHATATLAN HADSEREG

KISS ENDRE

Palencov, orosz mérnök 2012-ben, Tomszkban arra gondolt, hogy meg kellene ünnepelnie május 9-én a Győzelem Napját. Hirdetést tett közzé, amiben jelezte, hogy hol lehet gyülekezni erre a megemlékezésre, és hogy hozza el mindenki annak a családtagjának a fényképét, aki a Nagy Honvédő Háború közvetlen vagy közvetett áldozata volt.

Mivel a Szovjetuniónak 25 (mások szerint 27) millió halálos áldozata volt, Palencov arra számított, hogy Tomszkban is minden bizonnyal összejön majd 2-300 ember, hiszen nem zárhatta ki, hogy másokat is foglalkoztathat az a gondolat, hogy lassan az utolsó veteránok is elmennek az élők sorából.

A fényképek, a felvonulás számára felnagyítva, semmiképpen sem számíthattak új gondolatnak, hiszen bármilyen fénykép transzparensként való használata az új politikai és emlékezéskultúrának ekkorra már magától értetődő része volt. Egy ilyen alkalom egyébként kiváló lehetőség lehet arra is, hogy számba vegyük az emlékezetkultúra akár paradoxonnak is felfogható szélesebb fejlődését az elmúlt évtizedekben. Az egyre differenciáltabb, egyre közvetítettebb, hegeli értelemben egyre „objektíváltabb” emlékezetkultúra lassan kezdi megalkotni a jelennek azt a természetes komplementer dimenzióját, amit mindeddig hagyományosan inkább a jövő és az abból némi magától értetődőséggel kibontakozó utópikus dimenzió töltött be.

2012-ben Tomszkban erre a felvonulásra 6 000 ember ment el. Megszületett egy új kultusz, a *Halhatatlan hadsereg*. 2013-ban 200 000 ember vonult fel, 2015-ben fél milliót számoltak, 2016-ban csak Moszkvában 800 ezret. Ezen kívül 80 olyan városban volt ilyen felvonulás, ami az egykori szovjet körbe tartozott (például a balti államokban), s még ezen a körön kívül is a mai világ protokolláris önképéhez mérten rendkívül meglepő módon szinte megszámlálhatatlan sok városban az egész világon, Párizstól Tel Aviv-ig.

2013-tól szervező bizottságot hoztak létre, ami ugyan állami, de hangoztatták, hogy a rendezvény nem kereskedelmi, nem politikai, nem állami, s egyetlen olyan szimbólumot nem lehet végigvezetni rajta, amelyik nem kapcsolódik a Nagy Háborúhoz. Pontos fogalmazással tértek ki arra is, hogy még egyébként köztisztvisletben álló embereket sem lehet középpontba állítani. Kiemelték, hogy nem kell előzetesen feliratkozni a részvételhez (ennek a mai Magyarországról nézve még most is nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk).

Még arra is kitért az egyik kisvárosi felhívás, hogy ha valaki elfárad, a fénykép-transzparenst vegye át tőle egy másik felvonuló, nehogy emiatt a földön húzza valaki a felmutatásra szánt, immár szakrális képet.¹

A tisztesség kedvéért hozzá kell tennünk, hogy elérhető volt egy másik provinciálisnak tekinthető városból egy olyan *Halhatatlan hadsereg*-felvonulás is, ami szakasztott olyan volt, mint egy brezsnyevista felvonulás 1978. november 7-én. Mindenesetre akárhány ilyen színezetű ünnep sem teheti kérdésessé az ünnep elemi erejét. A *Halhatatlan hadsereg* az emlékezés új kultusza. A szó szoros értelmében szemünk láttára születik. A *Halhatatlan hadsereg* végtelenül befogadó, inkluzív. Ehhez a menethez mindenki csatlakozhat, mindenki a saját halottai jogán.

A parttalan inkluzivitás bizonyosan nem a *Halhatatlan hadsereg* egyetlen fontos összetevője, de éppen a mi korunkban már ez is érdemes összes teoretikus érdeklődésünkre, hiszen a befogadás-kirekesztés kettősségének új és hatalmas mozgásterében élünk.

A *Halhatatlan hadsereg* egy *bahtyini* típusú új-karnevalista felvonulás útján újra tudatosította, hogy egy korszaknak vége van. A befogadás és kirekesztés jelentése is a szemünk láttára változik. Amit látunk, az a *befogadó típusú társadalom dialektikájának* egyik új válfaja.

A *Halhatatlan hadsereg* felvonulása mindenkit befogad, aki megértette, mi történt a Szovjetunióban a negyvenes évek első felében. A *Halhatatlan hadsereg* vonul. Végeláthatatlan, széles és sűrű sorokban. A szem nemcsak a vizuális perspektíva, de a logika szempontjai szerint is elvágja a síkokat. A legfelső szinten maguk a képek, a fényképek hullámoznak.

Minden kép más, de minden kép hasonlít is a másikhöz. Szépen felnagyított arcképek, őrzik az eredeti felvétel pillanatát. Minden egyes fénykép telve van kifejezéssel, hatalmas halmazuk a maga egységében történeti antropológiát fejez ki: nemzedékeket és sorsokat, Alekszej Tolsztojtól Ilf-Petrovig az orosz irodalom összes arca elvonul előttünk.

Hullámszanak az arcok a tömeg fölött, ami maga is hullámszik. Az arcok lüktető oszcillálásra készítik az érzelmeiket és a fantáziát, egy arc hirtelen magára irányítja a katartikus figyelmet a huszonhétmilliós tömeg szakadatlan áramlásában. A középső síkon a mai felnőttek, öregek és középkorúak hullámszanak. Tökéletes az időgép.

Minden felnőtt és minden arckép másként tartozik össze. Öregasszony emeli magasra fiatalon meghalt apja képét, fiatal unoka egyenruhás nagyapját, középkorú férfi középkorú képet tart, anyakorú nő emeli fiakorú apja fényképét.

¹ Ld. erről Kiss Endre: *Halhatatlan hadsereg. Új Egyenlítő*, IV. 9. 2016 szeptember. 23-25.

Az emberi viszonyok szakadatlan körforgását hatványozzák az öltözetek, a mai divat, a mai átlagöltözködés, a mai napszemüveg alakváltozatai, de felbukkan világháborús egyenruhába öltözött férfi, nő, öreg, sőt, igen sok gyerek és kisgyerek is. Nyugatos divatú ruhában emelnek katonagyereket, katonaruhában divatos kislányt. Ha valakinek a kezében nem látszik fénykép, világos, hogy mellette ott a gyerek, aki büszkén viszi. Minden család külön helyet foglal el az időgépben.

Időnként egy riporter megszakítja a közvetítést, két interjú között gyorsan magasra emel egy fényképet és mond néhány mondatot saját nagyapjáról. Akinek a képére a menetben először ráesik a szem, annál meg is marad. Egy ember életre kel. Talán ilyen volt az úrfelmutatás a középkori hívőnek. Néhány másodperc múlva azután eltűnik a szemünk elől.

Az időpont szinkronizálja is az emlékezést. Egy pillanatba sűríti az elmúlt hetvenegy évet, igazi 'futópont', új perspektíva. Mindaz, ami a jelen és a negyvenes évek között van, egy vonalba egyesül. Az idő kiválasztja a lényegét. A harmadik sík, lent, a gyerekek. Ugyanabban a sokféleségben. Büszkén lépdelnek a *Halhatatlan hadseregben*. A halottak és az élők együttesen lüktető vonulása mögött a Nagy Háború eredetileg is indulónak írt zenéje, a maga óriási érzelmeivel. Sok köztük az új feldolgozás is, egészen *Viszockijig*. Úgy tűnik, az idő most neki is igazságot szolgáltat, s nem Mark Bernesz lesz az emlékezés igazi hangja, hanem ő.

A felvonulás az emlékezet elementáris energiáit összpontosítja. Magegyesítéssel létrehozott nukleáris robbanás. A reakció az egyes emberből indul ki, az akkoriból és a jelenlegiből, az élő és a halottat elválasztó emlékezést az elviselhetetlenség határáig erősíti fel a háború, ami elvette, de amelynek emléke talán még annál erősebben, sőt, talán örökre vissza is hozza az életet.

A háború szellemének kísértetjárása hőst csinál mindenkiből, örökéletűt minden halandóból. A történelem emberfeletti hatalma magához emeli az embereket. Nemcsak értelmet ad a halálnak, de meg is örökíti, ezt az átlényegülést veszi fel szakrális médiumként önmagába a *Halhatatlan hadsereg*.

Elias Canetti tömegpszichológiája, a *Masse und Macht*, erőteljesen volt képes közel hozni az addigi társadalomlélektant a valóságos történelmi folyamatokhoz. Mivel kiindulópontja az alulról való önszerveződés és nem érinti a nép-nemzet fogalomköréből kinövő tömeget sem, elmélete csak egyes elemeiben segíthet a *Halhatatlan hadsereg* konkrét értelmezésében.

Bahtyin többet értett volna meg a *Halhatatlan hadsereg*ből, mint Canetti. Elmélete mégis felhasználható, hiszen külön figyelmet szentel a „halottak tömegé”-nek. A *Halhatatlan hadsereg* nyilvánvalóan a halottak „tömege”. A már mozgásba jött láncreakció a maga képére formálja a halottak tömegét. Az *Ismeretlen katona* azért maradhat meg ismeretlennek, mert az összes

többi elesett katona helyett áll. A *Halhatatlan hadsereg*, egyszerre konkrétan és egyre szimbolikusan, arcot ad a halottaknak. Ha nem is lehet mindenki arcát megpillantani, különösen pedig megjegyezni, az örök áramlás és lüktetés egy pillanatra mégis feldob minden arcot az érzékelhetőség küszöbe fölé.

A halottak anonimitásába való belenyugvás különös élességgel tudatosodik a hatalmas világháborús katonasírok felidézésekor, ahol szinte csak a geometriára emlékezünk. S ez nem egyszerűen csak megtartja anonimitásban a halott katonákat, de a halottak tömegét ráadásul még abba az elválólagos geometriai sorba is állítja, mint amelyben életükben álltak. A *Halhatatlan hadsereg* nem nyugszik bele a halottak névtelenségébe. Arcukat az eseményben akkumulált láncreakciók kibontakozásának tetőpontján pillantjuk meg. A halottakból hősök lesznek. A *Halhatatlan hadsereg* egyesíti a halottak és az élők tömegét, az élőkét ráadásul még ki is terjeszti a kisgyerektől fölfelé mindenkire. Az anonimitás megszűnt a fényképekkel, de megszűnt a végtelen sok történet lehetőségével is, amelyek folyamatosan peregnek a riporterek interjúinak formájában. Minden arcképnek megvan a maga története, elvileg mindegyiket meg is hallgathatnánk.

A láncreakció a legkisebb kisgyerektől a valóságosan totálisba növeszti az emlékezet terét. *Élet és halál találkozik a történelem továbbélésének és halálának dilemmájával.* Az emlékezet totálissá tett tere emlékeztet a *Holokausztra* vonatkozó emlékezés kultúrájára. Minden, csak nem véletlen, hogy szinte a szemünk láttára néhány évtized alatt új emlékezet-kultúra épült fel. A totális emlékezési tér az emlékezés összes motívumát mozgásba hozza. A spontán, a tudományos, az erkölcsi, a filozófiai, a teológiai, a spontán tabuizálódás ellen fellépő, a személyes, az intellektuális okok és motívumok mind ott munkálnak e totális emlékezési térben.

A totális emlékezési tér képes egyedül felidézni a totális történelmi katasztrófát. Ezen a ponton ütközik bele a *fenséges* (emelkedett) *kanti* kategóriájába. Nem szokványos vagy protokolláris elismerés ez Kant nevére címezve, ha kimondjuk: az elképzelhetőség határán túllépő történelmi esemény (valóság) és az arra való emlékezés minden erőltetés nélkül értelmezhető az ő fogalmaival.

A totális történelmi katasztrófa azonban egyben már természeti katasztrófa is. A minden mértéken felüli értékpusztítás természeti katasztrófa a történelemben, de magára a természetre nem értelmezhető, hiszen nem tudunk elképzelni totális természeti katasztrófát, a teljes világegyetem elpusztulására módszertani okokból sem gondolhatunk.

A *Halhatatlan hadsereg* végigmegy és végig is visz azon az úton, amit a totális emlékezés közvetítési lánc jelöl ki számára. A közvetítési lánc egymást erősítő elemeinek dialektikája embereket támaszt fel. A totális emlékezés átsap a maga ellentétébe – örök életre és örök dicsőségre ítéli a totális történeti katasztrófa áldozatait.

Canetti tömeg-elképzelése mind a tudományban, mind a tudományon kívül gyökeresen átalakította a tömeglélektan fogalmait. Ez az átalakítás mind okai, mind következményei tekintetében nem mentes ellentmondásoktól, sajátos, „vad” módszertana meg is nehezíti az egyes, körül határolt diszciplínákból kiinduló megközelítések munkáját. Canetti legnagyobb lépése az volt, hogy jóval közelebb került a társadalomban valóban generálódó tömegek leírásához, mind az addigi kiindulások. Maguk az addigi kiindulások is új meg új arcukat mutatják Canetti koncepciójának fényében. Ez a konkrét tömegekhez való közeledés szerencsés módon nem feszíti szét a társadalomlélektan kereteit, azaz nem megy át már bevezetett más diszciplínákba.

Canetti a szó szoros értelmében alulról értelmezi a tömeget, spontán auto-poétikus mozgás(ok) eredményének tekinti azt. Ezt a szempontot következetesen végig is viszi, miközben a másik oldalon természetes következményként el is szenved mindazokat a hátrányokat, amelyek e szempont túlzott kizárólagosságából szükségszerűen következnek. Ez a kiindulópont (és annak felülmúlhatatlanul következetes alkalmazása) az egyik oka annak, hogy aktuális felvetésünk, a *Halhatatlan hadsereg* értelmezése, számára nem tudjuk közvetlenül felhasználni Canetti elméletét.

Mivel a tömeg alulról építkező, spontán, kiszámíthatatlan, reaktív képződmény, éppen az emlékezet vagy a felejtés nem tartoznak létének legfontosabb összetevői közé. A tömeg növekedését vagy zsugorodását szabályozó sokszor véletlen impulzusok szempontjából ezek a mozzanatok és fogalmaik másodlagosak. Bonyolódhat a helyzet abban az eredeti elmélethez képest másodlagos tipológiában, amelyben az immár kiépített tömeg-definíció birtokában Canetti megpróbálja néprajzi, őstörténeti, vallástörténeti és más területeken saját definíciója szellemében egységbe rendezni a lehetséges tömegfajtákat.

Ebben a szinte skolasztikus rendszerezési mániában találkozunk olyan tömeg-típusokkal, amelyek számára az emlékezet vagy éppen a felejtés már nem jelentéktelen meghatározás. Ez voltaképpen a Canetti-féle elmélet *második* szintje. E szint kidolgozása egyszerre diadal és vereség Canetti számára.

Amennyiben ezek a létező típusok felismerhető módon magukon viselik Canetti elméletének ismérveit, annyiban diadal, amennyiben azonban a leírt esetek különböznek Canetti elméletének esszenciájától, a vereség elemei is

nyomban megjelennek. A tiszta társadalomlélektani megközelítés sajátos módszertani okai magyarázzák, hogy még most következő lényeges hiányérzetünket is csak nagy nehézségek árán vagyunk képesek kifejezni. A társadalomlélektan az egyéni lélektan szempontjának kiterjesztése révén alakult ki. Természetes módon orientálódott azokra a tömegjelenségekre, amelyek éppen, mint tömegjelenségek, voltak újak, azaz szinte nem is érintették a már megszervezett, integrált, valamilyen módon intézményesnek tekintett tömegekkel kapcsolatos lehetséges tudományos megközelítéseket.

Témánkban emlékezet és felejtés problémáit nemzeti és más közösségi összefüggésben is fel kell vetnünk. Maga a vizsgált jelenség, a *Halhatatlan hadsereg* 2016-ra már viszonylagosan szilárdan kialakított ünnepségsorozata ezt az összefüggést írja elő. Most tudjuk csak konkretizálni Canetti-val kapcsolatos hiányérzetünket, mely hiányérzet éppen a társadalomlélektan kialakulásának legfontosabb vonásai miatt maga a diszciplína szempontjából nem tekinthető bíráltnak, hiszen a Canetti előtti társadalomlélektan sem foglalkozott a modern politikai nemzetek olyan értelmű lélektanával, mint amilyen értelemben a tömeg, a társadalomlélektan önálló tudományos kutatás tárgya lett.

Többé-kevésbé ez a helyzet maga is reprodukálja azt a felemás viszonyt, ami a nemzet (hasonló értelemben a nép) feldolgozottságát illeti a modern tudományok egészében. Ez a helyzet részben már *történetileg* nagyon is bonyolult. *Szisztematikusan* sem egyszerűbb a helyzet: hiszen a nemzet vagy a nép valóban nem vizsgálható a mindenkori normál társadalomtudományi, történeti vagy szociológiai eszköztárral, viszont mind kvázi-tárgy és kvázi-tárgyiasság nemcsak megkerülhetetlen az említett tudományok számára, de bármely okból való elhanyagolása, a tudományos vizsgálatokból való bármilyen kihagyása szinte azonnali érvénnyel változtatja viszonylagossá a legitim társadalmi tudomány módszerekkel megszerzett tudományos eredmények általánosíthatóságát.

Hogy csak egy kézzelfogható példát említsünk, a nemzettudat, a saját nemzethez való viszony, minden társadalmi csoport számára lényeges meghatározás, még akkor is, ha éppen ezeket nem lehet annyira egyértelmű tudományos eszközökkel vizsgálni, mint egy társadalom, mint csoport, mint tömeg, mint kollektívum egyéb konkrét viszonyait. Mindezzel odáig jutottunk, hogy Canetti társadalomlélektana akkor sem alkalmazható a *Halhatatlan hadsereg* jelenségére, ha a jelenség számos olyan jelenséget is mutat, amelyet kapcsolatba hozhatunk Canetti elképzeléseivel.

A *Halhatatlan hadsereg* a kollektív emlékezet kifejezésének új színtere. Mint minden igazi komplex társadalomlélektani jelenségnél, itt is rendkívüli

nehézségeket okoz a sajátos társadalomlélektani tartalom *leválasztása* az önmagukban is majdhogynem történelmi jelentőségű politikai és történelmi eseményekből. A nemzet-problémának itt az a jelentősége, hogy ebben a konkrét esetben a nemzeti tartalom nem a politikával és a történelemmel összefüggő mozzanat, ami valamelyest szimbiózisban alkotná a továbbiakban a lélektani tartalmat, de a nemzeti tartalom a lélektani jelenség része, s ha nem is állítható szembe, de minden esetre elkülönül a politikai és történelmi dimenzióktól.

A *Halhatatlan hadsereg*, mint jelenség nem új érzelmeket fejez ki, de meglévő, sőt közismert, mindenki által ismert érzelmeket artikulál egy olyan helyzetben, amikor az addigi artikuláció formái elhalványodtak, társadalmi nyilvánosságuk visszaesett és számos spontán és akaratlagos mozzanat egyaránt abba az irányba hatott, hogy az önmagában elismert érzelmet a közös emlékezés nyilvánosságából viasszorítsák a privát életbe.

Mindaz, amit az imént általános formában felsoroltunk, több évtized bel – és külpolitikájának, értékváltozásainak, nemzedékek változásainak, mediális változásoknak a következménye. Ezeket a folyamatokat elvi nehézségek nélkül le tudnánk írni, de ez minden részletében túlmutatna az emlékezet és felejtés önmagában vett problémáján. Napjainkra az emlékezetpolitika vagy emlékezés-biznisz már bevett fogalmakká váltak, ezért különösen is ügyelnünk kell arra, hogy a jelenség politikai beágyazása ne terelje el figyelmünket a lélektani lényegről. A *Halhatatlan hadsereg* jelensége, immár tisztán filozófiai szempontból, grandiózus kísérlet az emlékezés beépítésére a későbbi korok társadalmába. A címben szereplő „halhatatlan” jelző egyáltalán nem túlzott, a rendezvény, illetve a jelenség számos szempontból alkalmas arra, hogy a belátható időket szem előtt tartva halhatatlan legyen.

Ezen a ponton válik a mi összefüggésünk számára drámaivá az a hiány, amit Canetti társadalomlélektanában a társadalom és nép jelent. Mivel hiányzik Canettinál ez a két elem, ezért a kollektív emlékezet is hiányzik, hiszen az általunk ismert történelmi korszakban a nemzet és a nép a kollektív emlékezet hordozója. Immár világossá válik az a másik lépés is, hogy az emlékezés nemcsak ezért másodlagos Canetti elméletében, mert a tömeg alulról építkezik és az öntörvényű népi formában teljesedik ki, de azért is, mert éppen a Canetti által értelmezett tömeg instabilitása teszi lehetővé a kollektív emlékezet kiiktatását a tömeglélektanból. Nyilvánvaló, hogy a nemzet beemelése ebbe a társadalmi koncepcióba kritikusan, előre semmiképpen nem látható módon hatott volna vissza Canetti egész addigi társadalomlélektanára.

A *Halhatatlan hadsereg* markáns és erőteljes jelensége a kétezres évek első évtizedeinek, egyként markáns jelenség az 1945 utáni történelemben, a

mai, globálissá vált Kelet-Nyugat-viszonyban, de még ezen kívül számos más összefüggésekben is, így a mai Oroszország öntudatra ébredésében is. Mint markáns és nagy horderejű új jelenség, a *Halhatatlan hadsereg* kihívást jelent a huszadik század második felében újraszerveződő új társadalomlélektani paradigmák számára is. E tanulmányban korábban már megneveztük a két legfontosabb ilyen kihívás konkrét irányait, sőt, már azok egyes lehetséges kifutási irányait is. Nem terjedelmi okok felelősek tehát azért, ha befejezésképpen csak e két legfontosabb kihívás lényegét ismertetjük.

Elias Canetti tömeglélektan-konceptiójával² a *Halhatatlan hadsereg* a maga valóságában közvetlenül *egyáltalán nem kompatibilis*. Canetti auto-poietikus tömeg-genezisével összevetve, a *Halhatatlan hadsereg* egyidejűleg egyszerre több szempontból is más alapokon áll.³ A *Halhatatlan hadsereget* éppen nem az önszerveződés, hanem egy spontán *emlékezetpolitikai* ajánlás teremtette meg. Ezen kívül a *Halhatatlan hadsereg* sok egykor a valóságban különálló tömeg egyszeri, virtuális egyesítése is. Egyszerre történelmi *ismétlődés* és egyszeri valósággá váló virtuális *egyesülés*. Mindkét szempontból is (a szó értékmentes értelmében) mimetikus és imitatív.

A *Halhatatlan hadsereg* nem érintkezik Canetti mindenkor *primér*-tömeg-fogalmával sem. Mindezeket betetőzően, s ismét ellentétben Canetti néma és szellemileg ablaktalan tömegével, a *Halhatatlan hadseregnek van* pozitív üzenete (ami éppen másodlagos alapkarakterének a primér tartalmakra vonatkoztatásából jön létre).

A társadalomlélektani paradigmával való másik konfrontáció *Bahtyin karnevalizmus*-konceptiójával alakul ki.⁴ Eltekintve attól az elemtől, hogy a világtörténeti tragédiában fogant *Halhatatlan hadsereg* nem lehet a nevetéskultúra része, a *Halhatatlan hadsereg* szinte mindenben megegyezik azokkal a kritériumokkal, melyeket maga Bahtyin, illetve a róla szóló szakirodalom a karnevalista tömeg tulajdonságaként megjelöl.⁵ Ebből látszólag az következ-

² A mű első kiadása: Elias Canetti: *Masse und Macht*. Hamburg, 1960. (Claassen)

³ E sorok szerzőjétől két tanulmány: „Elias Canetti”s Phaenomenologie der Masse oder eine Philosophie des Konkreten”. In: Joseph P. Strelka és Zsuzsa Széll (szerk): *Ist Wahrheit ein Meer von Grashalmen? Zum Werk Elias Canettis*. Bern, 1993. (Peter Lang), 111-120., valamint „Does mass psychology renaturalize political theory? On the methodological originality of „Crowds and Power””. In: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 9. (6), 2004. 725-738.

⁴ A fő mű németül: Michail Michailowitsch Bachtin: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Herausgeberin u. Vorwort: Renate Lachmann. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

⁵ Ld. például Siegm. Döpp, Antike Literatur und Karneval. Ein Hinweis auf Michail Bachtin. In: *Mitteilungsblatt des Deutschen Althilologenverbandes*, 30.

ne, hogy igen szoros, közvetlen kapcsolatba hozzuk egymással Bahtyint és a *Halhatatlan hadsereget*. Ez azonban mégsem lehetséges, mert a Bahtyinnál felsorolt mozzanatok az emberiség történelmi fejlődésének produktumai. Nem Bahtyin találta fel a karnevalista tömeget. Ő csak kivételes kreativitással értelmezte és rekonstruálta. Éppen ezért a *Halhatatlan hadsereg* nem Bahtyin elméletének igazolása, de az emberiség fejlődésének és emlékezetvilágának újabb állomása.

(Bamberg: C.C. Buchners Verlag 1987) 1. 87. 11-19., valamint Hermann Bausinger, Lachkultur. In. Thomas Vogel (Szerk.) *Vom Lachen: einem Phaenomen auf der Spur*. Tübingen, 1992. 9-23. (Attempto Verlag) – Döpp összefoglalásában ezek a legfontosabb jegyek a következők: „familiaritás”, „excentricitás”, „mesalliance”, „profanizáció”. A közös jegyek nagy egyértelműséggel a tragikum és a komikum vonalán válnak el egymástól – ami tehát a „karnevalizmus” jegyei közül a *Halhatatlan hadsereg* alapvető hangütésével összefér, mind megjelenik ebben az új jelenségben.

DEMOKRÁCIA – MÉLTÓSÁG NÉLKÜL A PEGIDA MOZGALOM AZ ELFELEJTETT „HEIMAT” VONZÁSÁBAN¹

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Tanulmányomban egy kortárs német társadalmi jelenség: a szélső-jobboldali Pegida mozgalom megértésére törekszem. Gondolattanem arra a feltételezésre épül, hogy a társadalmi egyenlőtlenségekre fókuszáló szociológiai elmélet nem elégséges a jelenség minden aspektusának megértéséhez. A Pegida-mozgalmat sokkal inkább egy szimbolikus jelenségként fogom értelmezni, a korábbi német emlékezeti kultúrával, önértelmzéssel való, többé-kevésbé tudatos szembehelyezkedésként, melynek megformálásában nyugatnémet filozófusoknak is fontos szerep jutott. Rövid szociológiai kitérő után egy Jasperstől Habermasig terjedő gondolati ív felvázolásával néhány olyan dilemma felmutatására törekszem, amely döntő lehetett a nyugatnémet identitás kialakulásánál. E gondolatkör vázlatos bemutatása így remélhetőleg támpontokat nyújt a Pegida mint „ellen-mozgalom” értelmezéséhez, és rávilágíthat annak a „vulgáris” demokrácia-felfogásnak a sajátosságaira, amelyet a mozgalom képvisel.

A PEGIDA-JELENSÉG

Az „Európai Hazafiak a Nyugat Iszlamizálódása Ellen” (Pegida) elnevezésű radikális szervezet 2014 ősze óta minden hétfőn több ezres tömeget mozgósít a Drezdában és más német nagyvárosokban tartott demonstrációin. A szabadelvű politikai kultúrában szocializálódó nyugatnémet közvélemény láthatóan nem tud mit kezdeni azzal a helyzettel, hogy egy rég elfelejtett retorika újra termékennyé vált egyes német területeken. A Pegida a Charlie Hebdo-merénylet utáni csúcspontján 18-20 ezer embert volt képes kivinni Drezda utcáira, és a migráns krízis is elősegítette a mozgalom térhódítását. A 2015 novemberi párizsi merényletek hatására viszont nem nőtt a tüntetők létszáma: az alapítók várakozásai ellenére a létszámrobbanás elmaradt, és a megszokott, nagyjából tízezer fős tömeg vett részt a demonstrációkon.² Az

¹ A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta.

² Mathias Müller von Blumencron: *Aus diesem Schoß kann etwas kriechen*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2015. 11. 17. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/pegida-aus-diesem-schoess-kann-etwas-kriechen-13916629.html>

azonban figyelemre méltó, hogy egy szélsőjobboldali megmozdulás hétről hétre sokezer főt tud mozgósítani, annak ellenére, hogy a hangnem egyre vállalhatatlanabbá vált és egy időben a mozgalom körüli botrányok is elszaporodtak. Egy 2015 októberi drezdai tüntetés egyik szónoka, Akif Pirincci például sajnálatát fejezte ki amiatt, hogy már nem működnek a koncentrációs táborok.³ Ezután több feljelentés született tüntetőkkel szemben, néhányan Merkel és Sigmar Gabriel feliratú akasztófákkal jelentek meg a tüntetésen, egy lipcsei tüntető pedig karlendítéssel köszöntette társait. A merénylet utáni beszédek egyre inkább az európai demokrácia ellen vívott háború kezdetéről, valamint a bevándorlás, az iszlám és a terror közvetlen összefüggéséről szóltak.

A Pegida-jelenség okait sokan a náci szervezetek szászországi térnyerésében vélik megtalálni, és arra hivatkoznak, hogy a tüntetésekkel egyidejűleg nemzetiszocialista NPD képviselői is helyet foglaltak a szászországi tartományi gyűlésben. Mások inkább az euroszkeptikus Alternative für Deutschland (AfD) térnyerésével állítják párhuzamba a Pegida sikerét. Újabb információk szerint azonban a Pegida önálló, pártszerű politikai fellépésre törekvő politikai szerveződés. Alapítói nem vállalnak szellemi közösséget a nemzeti-szocialista szervezetekkel, de hálózatrendszerét felhasználják a szervezet építéskor.⁴ Az AfD-ben viszont voltak olyan törekvések, hogy a Pegidát saját utcai megmozdulásukká alakítsák. Ezek nem voltak sikeresek: a szászországi központban a Pegida hangadói népszerűbbek maradtak az AfD képviselőinél.

A Pegida azonban jellegzetesen kelet-német jelenség maradt, nyugati fiók-szervezetei nem tudták jelentősen növelni bázisukat. Ebből a szempontból viszont az a kérdés érdekes, miért éppen keleten, és éppen Szászországban ilyen népszerű ez a formáció? Általánosabban: miért abban az országrészben népszerű az iszlámellenes mozgalom, ahol lényegesen kevesebb menekültet kell befogadni? Az egyre inkább bezárkózó poszt-szocialista országok nézőpontjából pedig az a kérdés az érdekes, miért éppen ott szökkent szárba az idegenellenes propaganda, ahol a polgárok évtizedekig szorultak rá a nyugatiak befogadására és szolidaritására?

³ *Staatsanwaltschaft ermittelt gegen Akif Pirincci*, Zeit Online, 2015. 10. 20. <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-10/akif-pirincci-pegida-demonstration-fremdenfeindlichkeit-ermittlung-staatsanwaltschaft-dresden>

⁴ Hans Vorländer: *Pegida hat ein vulgär-demokratisches Verständnis von Politik*, Deutschlandradio Kultur 2015. 11. 21. http://www.deutschlandradiokultur.de/dresdner-politologe-hans-vorlaender-pegida-hat-ein-vulgaer.990.de.html?dram%3Aarticle_id=337501

Cornelia Koppetsch, ifjú baloldali szociológus az idegenellenesség és az egykori NDK felbomló szolidaritási hálójára hívja fel a figyelmet.⁵ A berlini fal lebomlása után Nyugaton az a naiv álláspont uralkodott, hogy a keletiek lemaradása a piacgazdaság viszonyaihoz történő alkalmazkodásban fog megmutatkozni, de a szolidaritás megteremtésében a keleti országrész előnyöket is mutathat az egykori NSZK-hoz képest. Egyrészt azt lehetett gondolni, hogy a működésképtelen tervgazdaság körülményei között legalább a társadalmi egyenlőségre vonatkozó elvárások erősödtek, másrészt, hogy a rendszer alapját képező antifasiszta propaganda csökkentette az egykori keletnémet polgárok szélsőjobboldali gondolkodásra való fogékonyságát. A valóság ennek ellenkezőjét mutatja. Németországban már 2014-ben 40%-kal nőtt az idegenellenes atrocitások száma, ezeknek majdnem felét a jóval kisebb területű egykori NDK területén követték el – annak ellenére, hogy a lakosságnak csak kis részét alkotják egykori bevándorlók és családtagjaik.

A szociális szempontokat szem előtt tartó magyarázat szerint az egykori keletnémet intézményrendszer megszűnése több szempontból is érzékenyen érintette a polgárokat. Egyrészt a szegénység, a társadalmi depriváció sokkal nagyobb mértékben sújtja a keleti lakosokat, mint az egykori NSZK-ban élőket. Az életviszonyok romlására utal, hogy 1990 óta egymillió ember hagyta ott egykori lakhelyét és költözött az ország nyugati részébe, sok a kiürült lakótelep és az idősek által lakott település. Mivel az egykori kommunista hatalom útját állta a különböző értékdimenziók mentén létrejövő civil társadalmi csoportok kialakulásának, Kelet-Németországban a társas kapcsolatok megteremtésének szinte kizárólagos helyszíne is a munkahely volt. Az egykori munkahelyek, iskolák, boltok, orvosi rendelők bezárása ezért nagyban hozzájárult az amúgy is bizonytalan kapcsolati háló felbomlásához. E folyamatokkal párhuzamosan a keleti országrész fokozatosan átrétegződött és a fontos hivatalok, egyetemek, egészségügyi intézmények élére a nyugati elit tagjai kerültek. E narratíva szerint a kapcsolati háló felbomlása, az új elit megjelenése együttesen hozhatta létre a keleti polgárok nagy tömegeiben az idegenség, a legyőzöttség érzésének alaptapasztalatát, és azt az érzést, hogy évtizedekre elvesztették a kontrollt az életük felett. Ebben a környezetben találhatott termékeny talajra az az eszme, hogy vissza kell szerezni az uralmat az egykori „Heimat” felett az idegen erőkkal: a „népellenesség” vált elittel, vagy a beözönlő idegenekkel szemben.

⁵ Cornelia Koppetsch: *Die Zurückgebliebenen, Der Freitag*, 2015. 10. 07. https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/die-zurueckgebliebenen?utm_content=bufferddce4&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer

E vázlatosan bemutatott diagnózist alapul véve érdemes felismerni, hogy a migráns-krízis nem pusztán a menekültekkel szembeni szolidaritás problémáira világít rá, hanem egyes európai államok polgárainak egymással szembeni szolidaritáshiányára is. Úgy tűnik, hogy a szolidaritást erősítő társadalompolitika nem spórolható meg: az agresszió nem tűnne el a migránsok Európából történő kiszorításával, ez csak a hiányzó szolidaritás legékesebb példája lenne. De nem tűnne el pusztán az integrációjukhoz szükséges mechanizmusok kidolgozásával sem. Ettől persze még igen messze vagyunk.

A „NÉMET BŰN”

Újabb adatok azonban arra is rámutatnak, hogy a Pegida nem értelmezhető sem perifériára szorult társadalmi csoportok elégedetlenségi mozgalma-ként, sem egyszerűen idegenellenes mozgalomként. A mozgalom gerincét leginkább polgárok, vállalkozók és értelmiségiek adják, és a tagoknak csak nagyjából egyharmada iszlamofób vagy idegenellenes.⁶ Az elemzők egy része ezért úgy véli, hogy a Pegida sikerét nem a növekvő menekültellenesség, inkább a rendszerellenes hangok népszerűvé válása magyarázza.

Egy a német sajtóban is megjelenő narratíva szerint a jelenség megfelelő kontextusba helyezéséhez közvetlenül a második világháború utánig kell visszamennünk. A vesztes háború után a német polgárokat és az értelmiséget az a kérdés foglalkoztatta, hogyan teremthető meg a szabad polgárokat egyesítő társadalom kohéziója azután, hogy a nemzeti eszme lejáratódott. Hogyan tudnak a német polgárok felelősséget vállalni a nevükben elkövetett tettekért, anélkül, hogy fenntartsanak a folyamatosságot a „német sorsközösséggel”? Emigráns alkotmányjogászok egy csoportja például már 1945-46-ban deklarálta a német államnemzetből való „kilépését”. Azt képviselték, hogy a szétvert Németország polgárainak be kéne jelenteniük az új politikai nemzet megalakulását, amely nem vállal folyamatosságot az egykori német államnemzettel, egyúttal nem tartja jogosultnak a büntetések, jóvátetelek megfizetését. A közjogi szinten végül teret nyert rivális álláspont szerint viszont a német államnemzet jogfolytonos: a történelem során többször korrumpálódott, és a náci érában elveszítette cselekvőképességét, de tagjai felelősséget vállalnak a nevükben elkövetett bűnökért.⁷

⁶ Hans Vorländer: *Pegida hat ein vulgär-demokratisches Verständnis von Politik*, Deutschlandradio Kultur 2015. 11. 21. http://www.deutschlandradiokultur.de/dresdner-politologe-hans-vorlaender-pegida-hat-ein-vulgaer.990.de.html?dram%3Aarticle_id=337501

⁷ Marion Detjen: *Meine Nation, mein Volk, meine Grenze, Die Zeit*, 2015. 11. 11. <http://www.zeit.de/kultur/2015-11/deutsche-frage-nationalismus-pegida-zivilgesellschaft-10nach8>

A történeti folytonosság elismerése azonban egy identitás-probléma felmerülésével járt együtt: lehetséges-e még pozitív módon megélhető nemzeti büszkeség a súlyos morális összeomlás és az ország kettészakítása után? A kérdésre adott első jelentős filozófiai reflexió Karl Jaspersnek az 1946-ban megjelent *Die Schuldfrage: Ein Beitrag zur deutschen Frage* című írása volt, amely évtizedekig meghatározó viszonyítási pont volt a nyugatnémet identitás-keresés számára. Jaspers az írásban arra a kérdésre keresi a választ, milyen típusú az a bűn, amiért a németeket felelősség terheli, és miben áll az a felelősség, amelyet a németeknek a továbbiakban viselni kell. Jaspers a nemzeti szocialista rémtetteket a bűn három fogalmának bevezetésével jellemzi. Úgy gondolja, hogy a nemzetiszocializmus bűnei egyik oldalról *politikai bűn*-ként értelmezhetőek, amelyért azoknak a polgároknak is valamilyen felelősséget kell vállalniuk, akik nem voltak közvetlen végrehajtói a cselekményeknek, hanem csak „fel voltak használva” a végrehajtás során.⁸ Ezen túlmenően azonban nem pusztán olyan, „egyszeri” politikai bűnről van szó, amelynek hatása csak adott politikai közösség tagjait és csak egy generációt érinti. Az agresszív hatalom szabadon engedése, és reflektálatlanul hagyása egyúttal *morális értelemben vett bűnné* vált, és nem pusztán polgártársak, hanem autonóm és lelkiismerettel megáldott személyek állnak szemben egymással, akinek tisztázniuk kell, hogyan vált lehetségessé a szolidaritási viszonyok radikális szétszakítása.⁹ A „német bűn” problémája egyszerre teszi kérdéssé, hogyan kell berendezni a náci múlttal szembenező politikai formációt, és hogy visszaállítható-e az embertársak közötti bizalom. Korántsem biztos azonban, hogy a probléma politikai eszközökkel vagy morális reflexióval megoldható. A náci büntetteket Jaspers ugyanis történelemfilozófiai dimenzióba helyezi, amikor azt állítja, hogy a politikai és morális bűnön túl egyúttal olyan *metafizikai bűnről* beszélhetünk, amelyben az ember és ember közötti bizalmi viszony mélyrétegeiben lett megsértve.¹⁰ Így aztán az a kérdés is felmerül, hogy a kommunikatív viszonyok helyreállíthatóak-e egyáltalán.¹¹

Amikor azonban – Jasperst követve – a kérdés politikai megoldását vizsgáljuk, az a kérdés kerül előtérbe, megalkotható-e egyáltalán egy olyan politikai közösség, amely cselekvését az ismert okok miatt már nem alapozhatja a népi éthoszra; amely nem szakítja meg kapcsolatát a történelmével, de amely a kölcsönös felelősségvállalás eszméjének nézőpontjából vizsgálja azt. Jaspers azonban csak reményét fejezheti ki arra vonatkozóan, hogy a terhes múlt

⁸ Karl Jaspers: *A bűnösség kérdése*, In. Karl Jaspers: *A bűnösség kérdése – Hannah Arendt: Szervezett bűnösség és egyetemes felelősség*, Noran Libro, Budapest, 2015. 63.

⁹ Im. 65-66.

¹⁰ Im. 74-75.

¹¹ Jan-Werner Müller: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010. 23.

való őszinte emlékezés, a kölcsönös felelősségvállalás is a politikai és társadalmi összetartozás forrása, és egy majdani német egység megteremtésének alapja lehet. Ambivalens marad azonban annak a kérdésnek a tekintetében, hogy milyen politikai formációban képzelhető el ez a szembenézés. Lehetséges-e még a nemzetállami forma helyreállítása, ha a „tisza nemzet éthosza” nem védhető többé. Vagy a pária-létből való kitorés inkább egy világpolgári éthosz megvalósításával lehetséges?¹²

POLGÁRI ÖNTUDAT ÉS KOLLEKTÍV FELELŐSSÉG

A kérdésre Jaspers egyik tanítványa, a republikánus érzelmű filozófus és publicista Dolf Sternberger próbált választ adni, aki úgy gondolta, hogy a megtisztuláshoz egy a nemzeti eszménnyel szembeállított polgári éthosz megteremtése szükséges. Egy 1946-os írásában¹³ a polgár fogalmának rehabilitációjára törekszik, és nem kevesebbet állít, mint hogy a polgári társadalom létrehozása „minden politika valós célja.” Okfejtése szerint minél inkább polgárokká válunk, annál inkább képesek vagyunk saját életünk alakítójává válni és tetteinkért felelősséget vállalni. Kérdés, hogy ez a gondolat német szellemi életben gyökeret verhet-e egyáltalán, hiszen a fogalmat a Hegel utáni német filozófia legnagyobb alakjaitól, mindenekelőtt Marxtól és Nietzsche-től kell visszanyerni. Arisztotelészre támaszkodva és Hannah Arendt kutatásait szem előtt tartva a „Bürger” fogalmát meg kell szabadítani a rakódott negatív konnotációtól, mindenekelőtt a szervilis államhivatalnok vagy a kapzsi burzsoá képétől. A citoyen-né és burzsoává kettészakadt öntudatos polgár rehabilitációjára van tehát szükség, és az így visszanyert „polgárt” egy új német republikánus politika középpontjába kell állítani. Problémáink legfőbb oka tehát, hogy a polgár fogalma úgy maradt a politikai gondolkodás része, hogy eredeti értelme, a *zoon politikon* értelmében vett személy háttérbe húzódott, így nem alakult ki olyan politikai eszmény, ami hatásos ellensúlyát képezte volna a változatos formákat öltő nemzeti eszménynek. A polgári erények viszont a szabadságot veszélyeztető aktorok visszaszorításának legfőbb eszközei lehetnek: mind a fasiszmus mind a bolsevizmus legfőbb ellensége az a harcias polgár, aki nem enged teret a demokrácia ellenségeinek.¹⁴

¹² Im. 24.

¹³ Dolf Sternberger: *Aspekte des bürgerlichen Charakters*, In: *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 10–27.

¹⁴ Ez a gondolat évtizedekig meghatározza Sternberger gondolkodását, ld. Jan-Werner, Müller: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010. 34.

Kérdés azonban, hogy kifejlődhet-e az erényes polgárság a csonkán maradt és morálisan megsemmisült politikai társadalom romjain. A kérdésre Sternberger az „alkotmányos patriotizmus” alapdokumentumának tartott¹⁵ 1947-es „Begriff des Vaterlands” című cikkében igyekszik válaszolni. Álláspontja szerint az általunk használt „haza” fogalmában két aspektus találkozik, ezeket azonosítva megkülönbözteti a *Heimat* és a *Vaterland* fogalmát. Értelmezése szerint a *Heimat* egy területet jelent, amelyhez adott népesség tagjai érzelmileg kötődnek. A *Vaterland* ezzel szemben egy politikai feladat megalkotása felől definiálható. A közös *Vaterland*hoz tartozók azért egyesülnek, hogy létrehozzák a szabad polgárok társadalmát, azaz „létrehozzák a szabadság alkotmányát”.¹⁶ Sternberger így már a negyvenes évek végén megelőlegezi az alkotmányos patriotizmuson alapuló politikai elméletet, amennyiben úgy gondolja, hogy a kívánatosnak tartott politikai társadalom nem a közös múlt, vagy közös származás, hanem egy „dinamikus alkotmányos projekt” felől értelmezhető.

ALKOTMÁNYOS PATRIOTIZMUS

Az alkotmányos patriotizmus fogalmát később Sternberger vezeti be a politikai gondolkodás történetébe. Különleges súlyra azonban csak a nyolcvanas években, a történészvitát követően tesz szert, amikor Jürgen Habermas újraértékeli a fogalmat és önkritikus jelleget ad neki. Habermas az 1987-es *Történeti tudat és a poszttradicionális identitás* című előadásában az identitás kérdését vizsgálva Sternberger polgár-eszményét megkerülve közvetlenül Jaspershez, a bűn és a kollektív felelősség kérdéséhez nyúlik vissza. Felvilágosult szerzőként elfogadja, hogy a bűnösség, és a felelősségvállalás individuális kategóriák, így nehéz megmagyarázni, hogy hogyan kapcsolhatók kollektívákhoz. Elemzésében egy homályos érzésről, egy „archaikus szégyenérzetről” beszél, amelyet leginkább azok éreznek, akiket individuálisan személyes bűn nem terhel egy tragédiáért, akik azonban egy katasztrófa túlélőiként önmagukat vádolják a történelemért. Szubjektív szempontból ez a példa rávilágíthat a ’45 utáni közérzetre, közelebbről pedig a német társadalom állapotára, és arra, hogy a neutrotikus állapot leginkább a jövőbeli felelősségvállalás által oldható fel. Ebből a perspektívából az is megvilágítható, hogy az individuális személyek számlájára írható bűnökön túl az eltérő történeti kontextusok a felelősség különböző formáit róják a közösségekre.

¹⁵ Im. 27.

¹⁶ Dolf Sternberger: *Begriff des Vaterlands*, In. *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 28-50.

Különböző életformákba születte, a tradíciókat elsajátítva ugyanis kollektív felelősséggé válik annak megítélése, hogyan örökíthetők tovább a tragédiák tapasztalatai a következő nemzedékekre.¹⁷

Habermas nem csak a történelmi felelősség partikuláris perspektívájából, hanem egy univerzálisabb kordiagnózis nézőpontjából is értékeli a német identitás problémáját. Történeti visszatekintésében a nemzetállam és a jogállam közös gyökereire utal vissza. Bemutatja a francia forradalmat követő folyamatot, melynek során a klasszikus nemzetállamok sok esetben represszió révén, de szolgálatot tettek az egyenlősítő jogfelfogás kialakítása felé. Természetesen a partikuláris ellenségekére és sajátos történeti mítoszokra épülő nemzeti összetartás mindvégig feszültségben állt az univerzalizáló, partikuláris tulajdonságokra nem érzékeny jogállami szemlélettel. A nemzetállam és a jogállam közötti komplementer viszonyban azonban csak a 20. század története, leginkább Hitler és Mussolini fellépése vetett véget: ők voltak azok, akik a nemzet egy eltorzult eszményét végleg leoldották a jogok mentén szerveződő társadalom morális kötöttségei alól. A háborút és a népiirtásokat követő sokk után viszont éppen a hagyományos értelemben vett nemzeti kohézió fellazulásának lehettünk tanúi. Értékvizsgálatok arra engedtek következtetni, hogy a lojalitás megszerzése, a társadalmi kohézió megvalósítása egyre inkább levált a nemzeti kultúráról, a nyugati társadalmak polgárai egyre kevésbé nemzeti kultúrák letéteményeseinek, mint inkább egymást átfedő kollektív identitások hordozóinak érezték magukat. Habermas úgy értékeli, hogy ezzel egyúttal megteremtődtek a feltételei az egymásnak azonos jogokat tulajdonító személyek kommunikációján nyugvó társadalmak kibontakozásának. Kérdés azonban, hogy az új viszonyok nem vezetnek-e gyökértelen és cselekvőképtelen, így tehát kollektív felelősségvállalásra is képtelen polgárok társadalmához.

Habermas szerint a jogállami kultúra elfogadása és egy azonosulásra számot tartó normarendszer összeegyeztetése az alkotmányos patriotizmus égisze alatt lehetséges: akkor, ha a saját kultúránk nézőpontjából tudunk azonosulni a demokrácia és a jogállam elveivel. Habermas tisztában van azzal, hogy egy ilyen módon létrejövő identitás igen törekeny, de a német helyzetben a lehető legjobb lehetőség egy korszerű identitás megteremtéséhez. Egy ilyen identitás megteremtéséhez több feltételnek is érvényesülnie kell. Egyrészt őszintén felelősséget kell vállalni minden olyan élethelyzet felszámolásáért, amelyben az egyes ember a saját boldogságát vagy életét más személyek szenvedése árán valósította meg. Másrészt a múlt feldolgozásánál vállalni kell a nyílt, konfliktusos vitákat, anélkül, hogy bármikor diadalt

¹⁷ Jürgen Habermas: *Történeti tudat és poszttradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról*. Szociológiai Figyelő, 1989. 4. 6.

ülhetnénk afelett, hogy az egymással folytatott kommunikáció sikeresnek és befejezettnek tekinthető. Harmadrészt a saját tradíciókat hermenutikai-önismereti diskurzusok formájában kell felülvizsgálni. A tradíciók e felülvizsgálása során akkor van lehetőségünk egy „ésszerű identitás” megteremtésére, ha e felülvizsgálat az univerzális alkotmányos normák fényében történik. A tradíciók e felülvizsgálata egy véget nem érő folyamat, azért is, mert az alkotmányos alapelvek sohasem a maguk transzcendentális tisztaságában adóttak a számunkra, hanem csak a hagyományaink kontextusában értelmezhetők.¹⁸

Összegezve tehát Jaspers, Sternberger és Habermas (és más szerzők) nyomán a német értelmiségi diskurzusokban egyre inkább az az álláspont körvonalazódott, hogy az NSZK polgárai akkor nyerhetik vissza állampolgári méltóságukat, ha a büszkeség tárgyát nem a közös származás értelmében vett nemzet, hanem a polgári erények és a jövőre irányuló polgári kezdeményezések képezik. E széles körben elterjedt önértelmezési kísérlet azután kiegészült azzal a gyakorlattal, amely a nyugatnémet államnak bizonyos korlátokat állítva, egyes jogosultságait államfeletti szerveződéseknek engedte át. Az NSZK az uralkodó elképzelés szerint az egyesült Európa-projekt motorjává válva győzheti le a morális vereség és a kettészakítottság okozta traumáit. A berlini fal leomlása e perspektívából nézve két ellentétes üzenetet hordozott. Az újraegyesítés egyrészt az önmagának törvényeket alkotó állampolgári közösség, azaz a demokrácia és a jogállam helyreállításaként volt felfogható. Az egységes német állam létrejötté, az Odera-Neisse határ nemzetközi elismerése azonban a mitikus nemzeti sorsközösségben való hit továbbéléséhez is hozzájárult.

A DEMOKRÁCIA VULGÁRIS ÉRTELMEZÉSE

A Pegida példájára visszatérve: a gyűléseken felhangzó jelszavak, az elit leárusulása, az USA-ellenes retorika, az idegen érdekeket szolgáló „Lügenpresse”, és a német „Willkommenskultur” szidalmazása arra utal, hogy a mozgalom kötőerejét nem csak az iszlám- vagy menekültellenesség képezi. Inkább arról lehet szó, hogy a német lakosság egy kis része az újonnan jelentkező félelmekre, új típusú konfliktusokra a háború után nyugatnémet konszenzus, az állampolgári nemzETFelfogás látványos felrúgásával válaszolt. Egy olyan politikai pozíciót foglalt el, amely visszajára fordítja a háború után elterjedt „német önértelmezés” egyes elemeit. A mozgalom híveinek szemé-

¹⁸ Jürgen Habermas: *Történeti tudat és poszttradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról*. Szociológiai Figyelő, 1989. 4. 12. Müller, Jan-Werner: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010. 40.

ben a nemzet egyének feletti entitásként jelenik meg, amelynek minden korlátozása, (például az államszuverenitás részleges feladása szupranacionális szervezetek javára, vagy a migránsok befogadása) kizárólag idegen erők aknamunkájának eredményeként magyarázható. E perspektívából a Pegida drezdai központjának óriási jelentősége van. A város történeti központja a Zwingerrel és a Semperoperrel nem csak a média figyelmét magára irányító lenyűgöző helyszín, de szimbolikus üzenetet is hordoz. Az 1945 februárjában értelmetlen, barbár bombázásban szinte teljesen lerombolt Drezda az elpusztult egykori haza jelképe, így már a Pegida létrejötte előtt vonzó helyszín volt a látványos emlékművek megszervezéséhez.

Egyes kutatásokból azonban az is leszűrhető, hogy a Pegida-jelenség egyes aspektusaiban túlmutat Szászországon és Kelet-Németországon. Egy drezdai politológus, Hans Vorländer a Pegida sikerét nem közvetlenül a totalitárius eszmék, inkább a demokrácia vulgáris felfogásának térhódításával magyarázza.¹⁹ E diagnózis szerint egyes poszt-szocialista területeken az átmenet során már meghonosodtak olyan elvárások, mint az utcai politizálás, a szólás-szabadság vagy a többségi döntéshozatal igénye. Ezek az elvárások azonban nem kapcsolódnak össze az érdekvédelmi szervezetek szerepének reális felismerésével, és a vélemények pluralitásának, egymás kölcsönös elismerésének igényével. Ezek nélkül a politika egy autoriter felfogása vált uralkodóvá, amelyben az „elérhetetlen” hatalom és a nép közé semmilyen közvetítő mechanizmus nem lép. A hatalom feladata e felfogás szerint az állítólag jól kitapintható „népakarat” kiszolgálása, akkor is, ha az mások méltóságának súlyos megsértésével jár együtt. E leegyszerűsített logikán belül az „utca hangjának” ellentmondó politikai döntések lényegében árulásként értelmezhetők és idegen erők betolakodásával magyarázhatók.

Vorländer diagnózisából következni látszik, hogy ez a vulgáris politika-kép nem csak Kelet-Németországban lehet táptalaja az idegenellenes demagógok térnyerésének. Napjaink lesújtó politikai eseményei például arra is utalhatnak, hogy e felfogás politikailag instabil társadalmakban a kormányzati politika alapvető legitimációs forrásává válhatott. Maga a Pegida viszont sajátos szimbolikával rendelkező keletnémet jelenség, amelynek okaira az elmondottak fényében két oldalról mutathatunk rá. Az egyik körvonalazódó álláspont szerint a volt szocialista terület felemás fejlődésére mindig is rányomta a bélyegét a volt NSZK gazdasági és politikai fölénye, amely bizonyos frusztrációhoz is hozzájárult. Ezzel szemben egy másik megközelítés is

¹⁹ Hans Vorländer: *Pegida hat ein vulgär-demokratisches Verständnis von Politik*, Deutschlandradio Kultur 2015. 11. 21. http://www.deutschlandradiokultur.de/dresdner-politologe-hans-vorlaender-pegida-hat-ein-vulgaer.990.de.html?dram%3Aarticle_id=337501

körvonalazható, amely szerint a posztszocialista területekre egyfajta megkésetttség lehet jellemző. A múltfeldolgozás több évtizedes folyamatának elmaradása vagy kitolódása egyes társadalmakat különösen fogékonná tett a méltóságot és a jogot semmibe vevő vulgáris demokráciafelfogás elterjedésére.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Detjen, Marion: *Meine Nation, mein Volk, meine Grenze, Die Zeit*, 2015. 11. 11. <http://www.zeit.de/kultur/2015-11/deutsche-frage-nationalismus-pegida-zivilgesellschaft-1onach8>
- Habermas, Jürgen: *Történeti tudat és poszttradicionális identitás. Megjegyzések az NSZK nyugati orientációjáról*. Szociológiai Figyelő, 1989. 4. 6.
- Jaspers, Karl: *A bűnösség kérdése*, In. Karl Jaspers: *A bűnösség kérdése – Hannah Arendt: Szervezett bűnösség és egyetemes felelősség*, Noran Libro, Budapest, 2015.
- Koppetsch, Cornelia: *Die Zurückgebliebenen, Der Freitag*, 2015. 10. 07. https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/die-zurueckgebliebenen?utm_content=bufferdce4&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer
- Müller, Jan-Werner: *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010.
- Müller von Blumencron, Mathias: *Aus diesem Schoß kann etwas kriechen*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2015. 11. 17. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/pegida-aus-diesem-schoess-kann-etwas-kriechen-13916629.html>
- Staatsanwaltschaft ermittelt gegen Akif Pirinçci*, Zeit Online, 2015. 10. 20. <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-10/akif-pirincci-pegida-demonstration-fremdenfeindlichkeit-ermittlungen-staatsanwaltschaft-dresden>
- Sternberger, Dolf: *Aspekte des bürgerlichen Charakters*, In. *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995.
- Sternberger, Dolf: *Begriff des Vaterlands*, In. *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995.
- Vorländer, Hans: *Pegida hat ein vulgär-demokratisches Verständnis von Politik*, Deutschlandradio Kultur 2015. 11. 21. http://www.deutschlandradiokultur.de/dresdner-politologe-hans-vorlaender-pegida-hat-ein-vulgaer.990.de.html?dram%3Aarticle_id=337501

***„... a felejtés, vagyis a sikertelen emlékezés
többnyire nem annak a következménye,
hogy az emlékek lenyomatai véglegesen
erodálódtak idegrendszerünkben, hanem
hogy az előhívás során alkalmazott
stratégiák, emlékeztetők nem alkalmasak
az adott emlék elérésére.”***

EMLÉKEZETMÚZEUM – MINT RÍTUS, IDENTITÁS ÉS KULTÚRA

GARACZI IMRE

„...a külső, vulgáris időben minden ember szenved. Ez az ananké-idő. Amit oda kell adni. A belső és szubjektív idő az, amelyben az ember szabad és fellelégtetik.”

Hamvas Béla

Az idő és az emlékezet kapcsolata már az ősi isten-nemzedékek történeteit megörökítő mediterrán teremtmények narratíváiban¹ is szerepel. A három istenkorszak (Uranosz, Kronosz és Zeusz) története és jelentése a XXI. század perspektíváiban is fontos helyet foglal el. Uranosz, az alapító egyesülve Gaiával, a földanyával a kozmosz alapítója és egyben tartója. A következő nemzedék Kronosz ideje, az időisten kora, a büntudat kora. Kronosz sorsa a szenvedés, mert az istenek büntudata vetül ki reá. Az időisten nem csak az időkeret megalkotója, hanem egyben az idővel az időben tépelődő, az időtípusokat felismerő idő. Kronoszban testesül meg a megélt és átélt idő. A legendák szerint az istenek bosszankodtak az uranoszi kor paradicsomi életének beteljesületlen hagyományai miatt. Ezt büntetik, de a büntetéssel Kronoszt sújtják. Kronosz megszületése átformálta az istenek tudati világát, hiszen ő hozta létre a tudat, az öntudat, azaz a tudatosulás érzését. Ettől kezdve tudják az istenek, hogy halhatatlanok, s a végtelenség tudata, amely a múlandó, anyagi, időbe vetett világok fölé helyezi őket, kialakított bennük egy nagy adag cinizmust.

Ez a folyamat az idő történetének megalapozása, s az isten-nemzedékek korában meghozott és létrejött döntések alapvetően határozták meg az emberiség történetét, sőt a XXI. század perspektívái és sors beteljesülései vonatkozásában is jelen vannak. Fontos mindenekelőtt az idő fogalmát vizsgálunk, hiszen az időiség egy rendkívül összetett és különleges egyediségű állapot, keret, egy régi szentencia szerint: „az idő olyan plazma, melyben a jelenségek fürdenek”.²

¹ Főként görög, szír, föníciai és észak-afrikai teremtmények.

² Az idő és tér egymásra utaltsága és furcsa játéka okozza a folyamatosságnak és a megszakítottságnak ezt a paradoxonát. Az időben, mint áramlásban, a végtelen felé való mozgás fejeződik ki, s az érzékelés számára viszont a képek megragadásához szük-

Sokféle időt ismerünk különféle tipizációs modellek alapján: különbözik egymástól a biológiai, a fizikai, a filozófiai és az irodalmi idő; s más időt tapasztalunk az interneten vagy a különféle történelmi korszakokban, s ugyancsak különbséget teszünk, érzékelünk a hangulataink alapján szerzett időbenyomásokban. Alapvetően három féle időtípust különböztetünk meg: Az első a kozmosz ideje, vagy makroidő, amely a galaxisok és tejútrendszerek folyamatait öleli keretbe, s ennek mértékét emberi léptékkel nem is közelíthetjük meg, hiszen a mindennapi életben egzisztáló ember számára szinte hihetetlennek tűnhet az, hogy például egy űrszonda hónapokon keresztül utazik a Plutóhoz. Nincs is fogalmunk arról, hogy mi is a fény- vagy hangsebesség, miként írható le, miként érzékelhető.

A kozmikus-makro idő egyben misztikus is, hiszen az idő töredékében élő ember számára nem kézzelfogható. Csak akkor találkozunk a kozmosz idejével, ha a világegész speciális tereire tévedünk. Például, ha az egyes mitológiák elbeszéléseinek időhorizontjait vizsgáljuk: Uranosz-Kronosz-Zeusz istenideje. Ugyanígy, ha a csillagászat rejtelmeiben sétálunk, csodálkozunk el az egyes nap- és tejútrendszerek fényévekben mérhető időviszonyain. A kozmikus idő nem jelent a mindennapi ember számára problémát, hiszen természetes időnek tekinthető.

A második időtípus a biológiai vagy nemzedéki időtartam, amely az ember ideje, ezt az időt érzékeljük közvetlenül, ez ölel körül bennünket, átszövi mindennapjainkat, s tájékozódásunk alapja a nagyszüleink idejétől az unokáink idejéig. Tehát a biológiai idő kerete nagyjából öt nemzedéknyi idő, mert a nagyszüleinkkel való kapcsolatunkban öröklődik az előttünk lévő két nemzedék ideje, s a mi időnk pedig tovább hagyományozódik a gyermekeink s unokáink idejében (természetesen szerencsés esetben, ha hosszú életűek nagyszámban a családtagok, akkor ugyanez a keret a dédszülők korától a dédunokáig bővül).³

séges tagolnunk az idő eruptív folyamatszerűségét. Az alapvető emberi érzékelésmód kívánalma az a kozmikus vágy, hogy az időt rendszeresen szeretnénk lassítani, vagy megállítani. Mindez szorosan összefügg az idő történetének sokrétűségével, hiszen ne feledjük, hogy az ítélet-alkotás legtöbbször többféle idő horizontjainak metszéspontjaiban realizálódik (kezdődik). A szubjektum reprezentációs képességének legtágabb időtere a *kozmosz idő*. Ezzel nagyon ritkán szembesülünk (beláthatatlan, érzékelhetetlen), hiszen a mindennapjaink előtt ez zömmel rejtve marad.

³ Az időélmény metszeteinek speciális területe a *biológiai idő*, amely a szerves és szervetlen világ genetikai ideje. Ennek a misztikumát akkor érzékelhetjük igazán, ha egy átlagosan 70-90 éves életre lehetőséget kapó ember a kezébe vesz egy több millió éves kődarabot. Ebben a szimbólumban érzékelhetjük a biológiai idő paradoxonát. Az idő maga az emberi létezés legkegyetlenebb attitűdje. Bármely esemény csak az időben jelenhet meg számunkra, s nehezíti a megértést az is, hogy az emberi tudat nem tartalmazza önmagában az időt. Az időt mérő jelenségek és eszközök

A harmadik időtípus a történelmi vagy kronológiai idő, azaz Kronosz ideje. Ez egy mesterséges, az emberi praktikum alapján megteremtett időszalag, amely alkalmas arra, hogy ne tévedjünk el a történeti emlékezetben (emlékezetünk ugyanis rendkívüli módon esetleges, nagyon könnyen összekeverünk különféle eseményeket, korszakokat, s gyakorta érezzük, hogy bizonytalan az emlékezetre alapozott múltidézés). Ezért a *történeti idő*, ami már az emberiség által létrehozott mesterséges idő; olyan szükségszerűség, amely segít a múlt és jelen viszonyaiban eligazodni. Ez elengedhetetlenül szükséges, hiszen az emberi tudatban kódolt időérzet rendkívül labilis. Az időskála nélkül összeomlana az emberi gondolkodás, hiszen az idő lineáris módon történő számítása a legfontosabb támpont és tagolási lehetőség a gondolkodás számára.

Ezért is fontos, hogy itt vonjunk különbséget a három alapidőből fakadóan az emberi idő szerkezetéről. Ennek két típusa van, az egyik az említett kronoszi, kronológiai idő, vagy külső idő, amely a perc, óra, nap, hónap, stb. alapján az anyagi világban biztosítja a szubjektum számára az eligazodást. Ennek másik szerkezeti fele a Kairosz, az emberi szubjektum belső ideje, amely a lélekben őrzött szellem öntudata, egy spirituális öntételezés, öntudat, tulajdonképpen az igazi, saját idő.

Valójában az ember, mint fizikai lény önmagában nem tartalmazza az időt, hanem csak az időhöz való viszonyból részesül, az idővel viszonyba lép. Ha hajnalban felébredünk egy teljesen sötét szobában, ahol semmiféle fény, vagy hang, vagy bármely jel nem utal az időre, akkor érezhetjük igazán az idő-nélküliségünket, az időn kívüliségünket. A térben benne vagyunk, a tér részei vagyunk (lehet, hogy foglyai is!), az idő viszont nincs bennünk, kívül áll rajtunk, de itt van körülöttünk, s nekünk kell a mindenkori időviszonyt megfogalmazni, aktualizálni.

Az időnek igazából csak az utóbbi 200 esztendőben lett nagy jelentősége, mert a pénzközpontú, üzleti gondolkodás a megtérülést, a hozzáadott érték létrejöttét, a profit keletkezését az időre opcionálja. A három fajta alapidőt, és a kétfajta szerkezeti időt a spiritualitás köti össze, az a rendszeres kapcsolat, amely – érzékelve vagy érzéketlenül – állandóan alakítja, formálja, emberi-tárgyi viszonyainkat.⁴

nélkül teljes mértékben elveszíthetjük azonosságunkat. Például, ha egy rabot egy börtönben több heti sötét zárkára ítélnék, teljes mértékben elveszíti időérzetét, hiszen megszűnik számára minden lehetséges viszonyítási mód arra, hogy az adott időben elhelyezze önmagát. Hiába próbál az emlékezetében meglévő időtapasztalatokra támaszkodni, mindezt csak önmagában idézheti fel, létének realitása nélkül.

⁴ Tehát az időiség vonatkozásában mindenféleképpen érzékelhető egy elfogultság, aminek a lényege az, hogy az időt elsősorban, mint a történelem embere idejét véljük kézzelfoghatónak. Pedig a több milliárd éves kozmoszunk idejéhez képest ez a hat-

A jövőre való reflektálás nem új kérdés; szinte az összes vallás felépítette a hagyomány-rendszerében az időhöz való viszonyt, még azok is, amelyek tagadják az idő materiális megjelenítésének fontosságát. Ebben a kérdésben a nagy világvallások közül a zsidó-keresztény hagyomány eltér a buddhizmus, a hinduizmus, és az antik-görög időfelfogástól. Az előbbi szerint, az emberi történelem időfelfogása vektoriális jellegű. Ennek a vektoriális eredetnek a kiindulópontja Isten világteremtő tette, azaz minden idő alapja a kezdet, ami egy eléggé relativizált fogalom. Nem véletlen az, hogy Plotinos, amikor a Szentháromság hiposztázisát fölépítette, akkor a kezdetet az egyes számmal jelölte. Ez azért érdekes, mert az egy – a plotinosi rendszerben – még az időn kívüli dimenzióban jelenik meg, és belőle áramlik ki (emanációval) a szellem (ez a görög filozófia Logos-a, de a keresztény liturgiában ugyanez Jézus), majd ebből eredezteti a lélek harmadik fokozatát, amelynek oldalhajtásán jön létre a látható, materiális világ (Deus sive Natura). Tehát Plotinos sem találta meg a kezdet megjelenítésének időn kívüli nem-materiális signumát.

Ez a vektoriális típusú idő-képzet azért is izgalmas a zsidó-keresztény hagyományban, mert a nagy világvallások idő-apokalipszisei kizárólag a ciklikusságra építenek. A kezdet eszkatologikus folyamatának zsidó gyökerei a Kr. e. 6. századra vezethetők vissza, amikor a babiloni fogság idején a közösség hagyománnyá tette a Megváltó eljövételét, aminek következménye a határolt történelem, azaz a határolt időiség gondolata. Ószövetségi iratok bizonyítják azt is, hogy már a Kr. e. 2. században a zsidó vallás gondolkodott a halottak eszkatologikus sorsáról: akik kiállták a földi próbákat, azok elnyerik a jutalmukat, akik viszont nem, azok sorsa a büntetés.

Mindebben már implicit módon benne van a halál utáni (hyposztatikus) létezés, illetve a végső feltámadás lehetősége. Mindezt bizonyítja Ezékiel próféta látomása, akinek Isten láthatóvá tette a halottak feltámasztását.⁵ Ez jelentősen járult hozzá a messianisztikus hit kiépítéséhez, és majd a kereszténység fejleszti tovább a halálon túli mezsgyére áthelyezett kárhozat- és örök

hétézer év mindössze néhány másodperc. A másik ok, ami miatt beleéljük magunkat e történeti időreztimbe az, hogy az időre elsősorban mindig úgy reflektálunk, mint az ember intellektuális történetének keretére. Ennek fényében kell feldolgoznunk azokat az információkat, amelyek arra utalnak, hogy a földi élet rendszerei közös eredetű, ám egyszeri jelenségek, amelyekből különféle kölcsönhatások, energiamezők stb. találkozására kibontakoznak reprodukciós és replikációs mechanizmusok. Mindennek közös forrásvidéke a DNS, amelyen kívül az életnek más módozatát nem ismerjük.

⁵ „Így szól az Úr Isten ezeknek a tetemeknek: Ímé, én bocsátok ti belétek lelket, hogy megéledjete. És adok reátok inakat, és hozok reátok húst, és bőrrrel beborítlak titeket, és adok belétek lelket, hogy megéledjete (...) És megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, mikor megnyitándom sírjaitokat és kihozlak titeket sírjaitokból, én népem! És adom az én lelkemet belétek, hogy megéledjete...” (Ezékiel 37, 5-6. 13-14).

üdvösség paradigmát. Tulajdonképpen itt arról is szó van, hogy a keresztény eszkatologikus felfogás korszerűsíti, kiszélesíti az ószövetségi elképzeléseket.

Az iszlám felfogása sokat merített az Ó- és Újszövetség folyamatosságából, és szinte ugyanúgy használja az ismert fogalmakat: a feltámadás, az idők végezte, a kárhozat és az utolsó ítélet megjelenítése. Ebben a kontextusban állíthatjuk, hogy a zsidó, a keresztény és a muszlim vallás időiségét az élet-folyamat zárandoklatként való felfogásaként jeleníthetjük meg. A zsidó narratívában gyakori az életfolyamat végén megjelenő ígéret beteljesítése; a keresztény patrisztika korában – mint Szent Kelemen, Szent Ambrus, Szent Ágoston – gyakorta hasonlítják a keresztény küldetésudatot egy megpróbáltatásokkal teli sivatagi zárandoklathoz. És itt jutunk el Szent Ágostonhoz, akinek fő művében⁶ az idő fogalma úgy jelenik meg, mint átélésre hivatott próbatétel. Ágoston időfelfogása mintegy összegzi a korábbi – szakrális és materiális – időfelfogásokat.

Tulajdonképpen Ágoston fedezi fel, implicit módon, a „modern időt”. Ennek jelentőségét a különféle idő-metafizikai kísérletek vonatkozásaiban nehéz lenne túlértékelni, hiszen ő az, aki ráértett arra, hogy az idő valójában a folyamatos kontinuum és a visszatérő ciklikusság elegye. Az idő forrását Isten örökkévalóságából eredezteti, és mindnyájan keressük az örökkévaló titkát, de rendszeresen beleütközünk a múlt és jövő mozzanataiban a teremtetett dolgokba.

Hogyan tudjuk az örökkévaló fényét becsempészni – néha-néha – az idő és a gravitáció axiomatikus világába. Az ágostoni időkutatás összes fontos vonatkozása mindmáig sokat idézett, ám kevésbé értelmezett. Ennek legizgalmasabb centruma az aktuális, anyagi idő és az időn kívüli örökkévaló kapcsolata. Ezt Ágoston így jeleníti meg: „Ámde el nem múlik semmi az örökkévalóságban, hanem jelen van minden. Teljes egészében jelenlévő idő azonban nincsen. Nyilvánvaló, hogy minden múltat kerget a jövő, és minden a múltból következik és minden múlt és minden jövő a mindig jelen valóból nyeri létezését, belőle fut elő. Tartóztathatja-e valaki az emberi szívet, hogy megpihenjen és lássa: a múlt és a jövő időt a nem iramló és nem jövőendő, hanem mindig álló örökkévalóság miképpen vezeti?”⁷

A középkor végétől visszafelé tekintve az idő jelentősége egyre csökken. A középkor embere nem az időben élt, nem volt fontos számára az idő, a változásokat nagyon lassan érzekelte. Gyakorta több nemzedéknyi idő sem jelentett különösebb változást a mindennapi élet körülményeiben (három-négy nemzedék tagjai is ugyanabban a ruhában jártak, ugyanazokkal az eszkö-

⁶ Szent Ágoston: *Isten városáról I.* Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.

⁷ Aurelius Augustinus: *Vallomások.* Gondolat, Budapest, 1982. 358. o., Fordította: Városi István.

zökkel, szerszámokkal, tárgyakkal bántak, nem jelentett számukra az idő tudat perspektívát, nem tűztek ki teleologikusan értelmezhető célokat, elérendő sikereket). A napi célok függvényében a középkori időtudat a meglévő életforma fenntartására, meghosszabbítására, kiszélesítésére irányult, hiszen ez volt az istennek tetsző akarat („megelégedett magának...”).

A középkori időviszonyt az is jól jellemzi, hogy az idő mérésének, a kronológiának nem volt jelentősége. A korszak emberei a természeti alapjelenségek segítségével bőven tudtak tájékozódni: a nap járása, harangszó, az évszakok jellemzői, az egyházi ünnepek napjai, stb. ... Azt is fontos itt megjegyezni, hogy a modern korhoz képest hihetetlenül lassú a hírek, információk áramlása, általában a ló sebességével lehet ezt mérni. Például Oroszlánszívű Richárd, amikor a szentföldi hadjáratból hazafelé tartott, a mai Ausztria területén harcba keveredett, és megsebesült. Ennek híre akkor hat hét alatt ért Londonba. Ugyanakkor napjainkban, XXI. században az időhöz való viszonyainkban már szinte az egyidejűség korát éljük. Ennek lényege, hogy a modern kor előtt először megtörtént egy esemény, s arról bizonyos idő eltelte után, akár hónapokkal, évekkel később értesültek a távolabb lakók. Napjainkban viszont az eseményekről akár már létrejöttük pillanatától (in statu nascendi) értesülünk. Például ha valahol felrobban egy repülőgép, több ezer méter magasan elkezdi zuhanni, ezt egy éppen arra járó ember a kamerás mobiljával elkezdi felvenni, s ekkor feltárcsázza a CNN-t, ahol élő adásban beadják. Tehát erősen kiszolgáltatott magunkat az időnek.

Vajon van-e módunk, lehetőségünk arra, hogy az idő, rajtunk kívül álló kereteit, befolyásolni tudjuk. Szent Lajos király híres kísérlete a példa erre, aki az idő urává, birtokosává akart válni, s meg akarta alapítani az örök jelent. Ennek érdekében a Szent Denis temetőben összehordatta a korábbi Meroving, Karoling, Capeting dinasztiák uralkodóinak csontjait. Azt gondolta ugyanis, hogy a korábbi időszakok uralkodóinak szakrális maradványai, egy helyre összegyűjtve, megalapítják az általa uralt örök jelent. Valójában, ha közvetlenül és aktuálisan értelmezzük a mi időnket, a saját időnket, akkor azt láthatjuk, hogy mindig egy adott pillanat tartamának részesei, foglyai vagyunk, de amire ezt tudatosítjuk, máris átléptünk egy következő pillanatba, amelynek érzékelése már egy ismét rákövetkezendő pillanat, pillanatok folyamába visz. Ha egy pillanat kiterjedését vizsgáljuk, mint alapegységet, akkor olyan módon tehetjük ezt képszerűvé, ha elképzeljük ezeket a pillanatokot, mint időkapszulákat, amelyek az időbe vetett élet minden anyagságát megállhatatlanul továbbítják a következő kapszulába, tehát az adott tevékenységünk, amely a léttérben nyer kiterjedést és formát, az időkerethez, az időplazmához való viszonyban nyeri el a folyamatszerűséget. Az időkeret kikövetelő jellegű: a térben beágyazott, kiterjedt formákat öltött történeteket,

tárgyakat, folyamatokat – mintha egy magnetikus erő érvényesülne – múlhatatlanul és visszavonhatatlanul, valamint megállíthatatlanul „kényszeríti” a kronológiai típusú haladásra – valamilyen telosz felé.

Ennek a folyamatnak a megalapítója a második istennemzedék névadója, Kronosz, akiben az öröklét ideje halhatatlan létezéssé alakult át, de erre maga Kronosz vagy nem figyelt, vagy nem tudatosan hagyta végbe menni a folyamatot, ugyanis bűnhődnie kell mindezért. Ennek lényege: nem számított arra Kronosz, hogy a mérleg elv alapján a halhatatlanságért minden pillanatban fogytokoznia kell, időteremtő küzdelme ellenére mindig a pusztulás nyomait érzékeli magán, önpusztítóvá vált, a lét közvetlenül szorongatja, mint létezőt. Kronosz belekényszerült a lét és a benne létező közötti szorongásba, szétszaggatottságba, s soha nem lelheti nyugalmát. Kronosz legnagyobb ontológiai kihívása az, hogy miként képes alakítani, egyeztetni a létet a létezővel, s ebből fakadóan az időkerethez miként rendelődik a sors a sorsban, hogyan jelennek meg az emberi viszonyok, a dolgok, a tárgyak és a természet.

Uranosz korszaka után Kronosz kapta a feladatot, hogy a létkeretben hordozott létezők cselekvései már ne tehetetlenségnek, statikus állandónak, változatlanságnak tűnjenek, hanem a cselekvések, tettek a sors alakítás az értelmezett és tudomásul vett célmegvalósítás részeivé váljanak. Kronosznak kellett szembesülnie azzal, hogy a sorsok legfőképpen a cselekvésekkel függenek össze, nem önmagukban és önmaguktól alakulnak ki, hanem a cselekvő értelem akarata irányíthatja a sorsok beteljesülését, s ebben a sorsok folyamata az időkerethez csatlakozik, ugyanis az időkeret a rendező elv szerepét is betölti. Kronosz még emlékezik arra, hogy az Uranosz korszak időnélkülisége milyen belső és külső nyugalmat sugárzott, és az Uranosz korszak nemzedékei nem ismerték az időhöz való viszony kényszerét, a tett és a cselekvés folyamatait, s így a sorsot sem.

Az *idő* és *emlékezés* kapcsolatában kiemelkedően fontos megvizsgálni az emlékezet viszonyát a múlt immáron megváltoztathatatlan egészéhez. Amikor emlékezetünk horizontján a múlthoz fordulunk segítségért, hogy felidézzünk gondolatokat, tárgyakat, eseményeket és érzéseket, egy olyan képi rendszerhez fordulunk, amely már az aktuális időn kívül helyezkedik el; véglegesnek és lezártnak tűnik, mert az emlékezetben tárolt információk világa egésznek, teljességnek hat. Mégis szembe kell néznünk azzal a problémával, hogy rendkívül pontatlan és téves elemekre bukkanunk, amelyek átemelve az aktuális jelenbe, bizonytalanságot, vitát keltenek. A tárolt információk minősége ugyanis rendkívüli módon függ a jelen aktuális lelkiállapotától, és attól, hogy annak idején milyen körülmények között jutottunk az adott információ birtokába. Az aktuális jelen lelki és szellemi állapotán is múlik, hogy mennyiben koherens és adekvát a múltból felidézett emlékezet. A reflektív tudat

erősen feltételez egy karakteresen válogató és szelektáló magatartást, hiszen a múltban történt összes ismeretszerzést és átélést nem vagyunk képesek egészében és reálisan megjeleníteni. Ennek nagy valószínűséggel az lehet az oka, hogy az emlékezet tartalmait nem tudjuk határfogalmakkal keretekbe fogni. E keretek lennének a viszonyítási pontok, horizontok, amelyek egy-egy keresett emlék megtalálásához biztosítanák az Ariadné-fonalat. Így jutunk el a memória és az emlékezet fogalmának megkülönböztetéséhez.⁸

Lehet, hogy megbánta Kronosz azt, hogy egy új korszak, egy új isten-nemzedék ikonjává vált, ugyanis ellentmondásba került a saját létezése-lényege és az istenek tehetetlensége. Ezáltal a sorsa az állandó összeütközések sorozata: nem találja önmaga harmóniáját a világban, retteg a teremtő tevékenysége arányában létrejövő pusztulástól, viseli önmagában az időt, mint keretet, de félelemmel tölti el a saját maga által észlelt idő tudata, érti saját létét, de bizonytalan rendszeresen e foglalat létezőivel kapcsolatban.

Azt is nehezen érti, hogy miért tartják őt kordában az istenek, miért próbálják irányítani, korlátozni. Ezt abból érzékeli, hogy a teremtése során mielőtt végleg kialakult volna kozmikus ereje teljessége, az istenek megijedtek: rádöbbsentek arra, hogy Kronosz teljessége, a teljes tudás (együtt az őstudás és az előretekintő tudás) olyan erőssé tenné őt, hogy föléjük emelkedhetne, legyőzhetné őket, illetve bármikor irányíthatná az istenek hierarchikus rendszerét, s ezen keresztül a kozmikus világ rendjét. A másik ok, amit szintén érzekelt az istenek, hogy Kronosz folyamatosan teremtő, időt granuláló tevékenysége a mérlegelv alapján mindig és arányosan pusztul is, tehát ha alábbhagyna teremtő kedve, belehullhat akár a végleges semmibe. Tehát Kronosz pusztulása egyben az idő pusztulása, és egyidejűleg a meglévő, aktuális világ pusztulása is.

Eme folyamatban kell megértenünk Kronosz lényegét. Az isteni teremtőerő alapján hatalmas erőt birtokol, de mivel az istenek hiányosan teremtették meg, legfőképpen a jövő tudását nem engedélyezték számára, ezért Kronosz nem az abszolút tudás tudásának birtokosa, hanem a nem tudás tudásáé. Azaz a nem tudás a jövő perspektíváinak nem tudását jelenti, míg a tudása csak az aktuális jelen határáig terjed. Így már érthető Kronosz dühe, gonosz-sága, állandó összeférhetetlensége, hitetlenkedése, hiszen uralma, hatásköre csak a jelenre, a mára korlátozódik. Az istenek megkönnyebbültek, miután

⁸ Memórián a megőrzött emlékek összességének tárházát értjük, míg az emlékezet-emlékezés maga a múltba való reflektálódás tevékeny módszere, eszköze. A memóriában tárolt, őrzött információk pontosságát különféle vizuális nevelési programok memória gyakorlatokkal feltételezik megerősíteni. A memóriában őrzött, tárolt képek és információk határfogalmainak, viszonyítási kereteinek leggyakoribb eszközei az *előre-felidzés*, a *jelenfelidzés*, a *tárgy-fiktumok megjelenítése* és az *álom, mint megjelenítés*.

befejezték Kronosz teremtését, hiszen a legfontosabb előnyt megtartották maguknak, és ez a jövő tudása. Hogyan telnek Kronosz mindennapjai? Kínban, szenvedésben, de ugyanakkor reményben és önáltatásban. Tudása a tudatos nem tudás tudása. Azaz a jövő számára a sejtések izgalma csupán olyan, mint amikor valaki egy finom ételből csak egy-egy falat kóstolót kap, de nem kapja az egész ételt. Az istenek ravaszsága végtelen, ugyanis gondoskodtak arról, hogy Kronosz nap, mint nap kapjon a jövőből egy-egy pici ízelítőt, de valójában meghagyják a jelent uralni, s ugyanakkor állandóan csábítják, vonzzák a jövő felé.

Amikor Kronosz szembesült azzal, hogy az istenek kihasználják őt, hazudnak neki, nem engedték meg számára azt, hogy a teremtés során kozmikus egészzé teljesedjen ki, akkor ébredt saját léte tudatára. Kronosz teremtese közben az istenek is követtek el hibát, mert elfelejtették letörölni Kronosz tudásából Kronosz teremtésének teljes tervét, így Kronosz tudja, hogy mi a hiányossága, valójában hogyan lehetne ő teljesség, de azt az istenek nem engedélyezték. Ezekbe a tépelődésekbe Kronosz jórészt belebolondult, s a jelen valóságán túl gyakorta látszatokkal szórakozik. Zabálja az életet, szórakozik, gyakran megvadul, de az isteneknek nem tud ártani, így azok rendre harsányan kacagnak rajta. Kronoszt ez mindig felbosszantja, olyannyira, hogy néha feltűzeli magát azért, hogy az isteneknek kárt okozzon, netán elpusztítsa őket. Ám ez nem megy, hiszen ilyenkor beleütközik az őt határoló jelen falába. Ilyenkor az istenek hatalmas vidámság közepette átlépnek a jövőbe, a biztos menedékbe.

Amikor Kronosz lehiggad, kijózanodik, akkor szembesül azzal, hogy miként is értelmezhető a múlt és a jelen kapcsolata, egylényegűsége. Vívódik a két világ összeegyeztetésén. A jelen milyen mértékben múlt, melyik a másik része: a múlt aktualizálódik a jelenben? Vagy a jelen a múlt része? Esetleg csak a jelen van? És a múlt valójában már nem is létezik? Ugyanakkor másként értékeljük a múlt történéseit, ha nincsenek perspektivikus céljaink, és megint másképp értékeljük a jelent, ha azt már a jövőhöz gondoljuk hozzá. E szembesülések után Kronosz belátja, hogy a jövő hozzá képest már egy független, külső felület, vágykép, remény.

E szenvedések Kronosz számára az önemésztés mozzanatai, a kétségbeesés alakzatai, és a mindebből fakadó tiltakozása a jelen falába ütközik, s legvégül önpusztításba, önsors-rontásba torkollik. Hogy önmagát vigasztalja, sorsán megpróbáljon változtatni, ezért a rendszeres önhazugságok nyomán apjára támad, megölni nem tudja, de megfosztja termékenységétől, nemzőerejétől. Ezzel a tetteivel Kronosz kiüresíti a jelent, öntudatlanul vét az értékek ellen, inkább a dolgok uralmát segíti. Azt gondolhatnánk, hogy Kronosz undorító tette, apja megcsönkítése következményeket vont maga után, de

nem. Az emberek és az istenek nem mertek szólni, cinikusan gondoltak arra, hogy az ő életüket ez a tett nem befolyásolja. Kronosz számára az apját megcsónkító, undorító tette után valamiféle megnyugvás bontakozott ki, de primitív dühével óriás kárt okozott, olyat, amit ő maga soha meg nem értett, és a következményivel sem szembesült soha.⁹

Kronosz immáron öntudatlanul csapja be az embereket (az eszkatologikus emberi történelmet), ugyanis a pillanatnyi tartam időkapszuláját felfújja, hatalmas ballonná növeszti, s ezáltal a végtelenség érzetének látszatával ámít. Ez a XXI. század öröksége is, hiszen az előre-felidézés jövőjével azonosul az aktuális én távolba vetett jövője, tehát a visszaemlékezés mindig egy kézzel fogható, már konstituált világot reflektál, ahol a felidezés folyamata vagy momentuma mindig valamilyen „átvitelt”, „átjárást” jelent. A jelenfelidezés minden esetben az időiség keretébe zárt élmény- és tudásfolyam.¹⁰ Amikor a memóriához fordulunk egy visszaemlékezési kísérlet alkalmával, akkor nem teszünk mást, mint a jelenfelidezés aktusát végezzük. Az exponált tárgyat a jelenben tételezzük, és mint *most*-ot, a jelenben létezőt ragadjuk meg. Az egykor volt *jelen idő* csak az aktuális szubjektív jelen horizontján értelmezhető.

A XXI. század embere éppen a halmazottan hiányos idő-kép-tudata miatt szenved főképpen, mert a végtelenig tágitott abszolút jelen fogyasztóiségának foglya; az önmaga belső szellemi fókuszát az anyagságba telepítve, az időt csak *külső* keretként éli meg, s nem juthat el saját maga, a megélt *belső* időhöz, tehát haladjunk Kronosztól Kairosz felé!

⁹ A létbe foglalt létezők számára is óriási kárt okozott, s ez az idők végeztéig fog tartani: kitéssékelte az időtudásából a jelenlét komolyságát, azt, hogy a jelenlévő, egyben alkotó és értékteremtő. Ezért van az, hogy az értékek létrehozása, az alkotótevékenység, az emberek számára nem természetes, a priori dolog, hanem egyénileg kell megteremteni, létrehozni és biztosítani hozzá a motivációkat és a mentalitást. Mindezzel együtt kivált a szubjektumból az autonómiatudat, a felelősségvállalás és az ethosz-teremtés autoritása.

¹⁰ A tudati világainkat betöltő kép-kataklizmák megértése – történeti vonatkozásokban is – nyitott feladat és felelősség, hiszen ne feledjük, a jól és rosszul meglévő képeink *időviszonyai* jelentik az ablakot a világra, amelyek a vizuális kultúra bármely területének meghatározó alapjai, valamint az időtudatok narratívái szervezik az egyes metaelméletek belső szerkezetét is, illetve a különféle paradigmák külső referenciaképeiben is meghatározó szerepet töltenek be.

ÖNÉLETRAJZI EMLÉKEZET ÉS NARRATÍV IDENTITÁS

SZENDI ISTVÁN

Az elmúlt évtizedekben az emberi lélektan megértésének egyik meghatározó kiindulópontjává vált az a felismerés, hogy az általunk átélt élményeket következetesen történetes formába öntjük. A narratíva alkotás valójában egy kognitív séma, mely alapján az átélt tapasztalatokról elbeszéléseket készítünk, melyekben az élmények időbeli és oksági rendbe sorolódnak, ezáltal értelmet nyernek. Egyetemessége miatt, egyes szerzők szerint, a narratíva a pszichológia eredet pontjának, ún. gyökér-metaforájának tartható¹.

Ez a dolgozat a magunkról magunknak és másoknak elbeszélt személyes azonosságunkról, és ebben az emlékezet egy speciális tartományának, az ön-életrajzi emlékezetnek a szerepéről szól. Ám egy botcsinálta természettudós alkalmatlankodását e filozófiai kötetben egy kitérő vezeti fel a kognitív tudományok fenomenológiai megközelítésével kapcsolatban, mely egy más aspektusból, e két diskurzus esetleges harmonizálásának lehetőségeként mutat rá a narrációra, és érintőleg, a narratív identitásra.

A FILOZÓFIAI ÉS A KOGNITÍV TUDOMÁNYOS DISKURZUSOK KÖZÖTT VEZETŐ FENOMENOLÓGIAI FILOZÓFIAI ÚT A NARRATÍV IDENTITÁSHOZ

Igen, Ricoeur tudománykritikájával indulunk, és felütésként megismételem a konferencián tartott előadásomban elejtett mondatomat, miszerint kognitív indulású kutatóként Ricoeur előtt nem pusztán a kalapomat, de az egész skalpomat megemelem. Számomra ő elsősorban a francia idegtudóssal, Jean-Pierre Changeux-vel folytatott nevezetes eszmecserejükről ismeretes, amit a kognitív és az idegtudományok filozófiai vonatkozásaival kapcsolatban folytattak két évtizeddel ezelőtt (vitakönyvüket a hazai kognitív tudományok egyik meghatározó alakja, Pléh Csaba élvezetes tolmácsolásában olvashatjuk magyarul is²). A fenomenológia és a kognitív tudományok látszólag ugyanazon témákkal, az elmével, a tudat, az akarat, az emlékezet, az identitás bizonyos aspektusaival foglalkoznak, ám radikálisan különböző nézőpontból. Számunkra, a kognitív tudományok filozófiai vonatkozásait

¹ Sarbin TR: *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*. Westport, CT, Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group, 1986.

² Changeux J-P, Ricoeur P: *A természet és a szabályok*. Budapest, Osiris, 2001.

átfogóan megérteni kísérőknek, Ricoeur részletesen kifejtett kritikája meghatározó vonatkoztatási pont, zsinórmérték.

Ricoeur úgy látja, hogy a kognitív tudományok legalább háromféle diskurzust foglalnak magukba³. A viselkedéses diskurzust a különböző kognitív rendszerek viselkedéses válaszairól, a mentális diskurzust, az ingerek és viselkedéses válaszok között feltételezetten közvetítő kognitív folyamatokról, valamint a neuronális diskurzust, amely a kognitív folyamatokkal korreláló agyi szerkezetekről és aktivációs mintázatokról szól. A kognitív tudományok akkor maradnak tudatosan saját értelmezési horizontjukon belül, ha a kognitív folyamatokat és állapotokat kizárólag bizonyos inger-válasz mintázatok magyarázatára szolgáló hipotetikus konstrukciókként értelmezik. Gyakran azonban mentális állapotok terminusaiban fogalmazzák meg felismeréseiket (felfogás, akarás, vagy pl. emlékezés), ekkor fenomenológiai diskurzust is involválnak, és kettős korrelációt használva téves „szemantikai amalgamáció” történik. Ilyen esetekben a szerkezet és funkció közötti kísérleti terepen belüli korrelációra ráhúzza a szubjektum magával kapcsolatos nézetét, ami pedig kerülendő lenne a dualizmus miatt. „Az agy nem gondolkodik, de te, te gondolkodsz az agyról” üzeni Changeux-nek².

Kritizálja a kognitív tudományok ontológiai előfeltételezéseit is. Egyrészt, hogy a kopernikuszi és newtoni forradalmak által ránk hagyott, kiűrtett, halott fizikai világ a tudomány felfogásában mentes a jelentésektől, szándékoktól, és teljességgel (fizikokémiai, biológiai fogalmakkal definiálható) realitásokból áll. Míg az objektív világ külső, a tudat belső entitás, a reprezentáció pedig egy belső mentális kép a fejben, ami szemben áll a külső valósággal, ami teljességgel a fizikai ismeret szintjén adódik³. Holott belátható, a külső valósággal is kizárólag belső leképeződéseinken keresztül van kapcsolatunk, csupán csak ez a reprezentációs működés nem jelenik meg az élményben, így az *transparens* marad. Azaz, naiv módon közvetlen kapcsolatot tételezünk fel a külsőnek tekintett valósággal. De ugyanígy saját magunkkal is, holott magunkról is csak leképeződéseken keresztül nyerünk információt, és a reprezentációs működés itt sem jelenik meg az élményben, vagyis naivan, magunkkal is közvetlen kapcsolatot vélünk. Az említett kettős előítélet a kísérleti terepen is megfigyelhető. A kísérletek feltételeznek egy már konstituált világot, melyből kimarad annak számításba vétele (ontológiai epokhé), hogy maga az ágens is szerepet játszik saját környezete építése során (pragmatikus konstitúció), azaz diszkrepancia van a laboratóriumi kutatás

³ Hünefeldt T.: *Semantic dualism and narrative identity – Paul Ricoeur on the cognitive sciences*. Cognitive Processing, 2005. 6. 153-156.

mesterséges feltételei (és az általuk szétszerelt humán tapasztalat konstruált összetevői), valamint az emberek által rendszeren tapasztalt élmények között. Ricoeur megközelítésében a fenomenológiai és a tudományos diskurzus egyaránt csupán „többek között egy” gyakorlat kifejezései, ahol a tudományos diskurzus sajátossága nagy műszeres értékében rejlik.

Ricoeur alapvető megkülönböztetést tesz a két tudományterület általában a világhoz és különösen a testhez fűződő megközelítésében². Míg a tudományos diskurzus az objektív világ és az objektív test távolító leírására, tudományos reprezentációjára törekszik, a fenomenológiai diskurzus az egyén saját világával és saját testével foglalkozik, ahogy azt tapasztaljuk, megéljük. Ricoeur szerint ez szemantikai dualizmus. Ezek a diskurzusok heterogén perspektívákat jelenítenek meg, nem eredeztethetők egymásból és nem redukálhatók egymásra. A szenzoros bemenetek és viselkedéses kimenetek között feltételezetten mediáló kognitív folyamatokat megalapozó neurális folyamatok fizikai, élettani és lélektani összefüggéseit feltáró tudományos diskurzus semmit nem tud mondani a kognitív folyamatok működéséből előbukkanó szubjektív élményekről. Mindez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a szubsztanciák szintjén is dualizmus lenne. Ricoeur óva int attól, hogy a referensek dualizmusát a lényegek dualizmusává alakítsuk. Ahogy Marleau-Ponty fogalmaz, az objektív és a szubjektív az egységes jelenlét két absztrakt momentuma⁴. Ezt a felismerést a gyertyagyújtás példájával szoktam illusztrálni. Amikor meggyújtjuk a gyertyát, láthatóvá válik a gyertya körüli világ – és ugyanakkor, maga a gyertyaláng is. Csak együtt jelenhetnek meg, az objektív észlelésében a szubjektív lényegileg, elválaszthatatlanul van jelen.

Az egységes szubsztancia szemantikailag kettős leírásából kiindulva Ricoeur szükségesnek lát egy a fenomenológiai filozófiát és a kognitív tudományt egyaránt meghaladó, közöttük átívelő, ún. harmadik diskurzust. Amit talán nem is lehet megalkotni. Óvatos kételkedésével ezt meg sem kísérli, de a lehetőség-feltételek körülírására vállalkozik. Véleménye szerint, függetlenül attól, hogy a világra a tudomány anonim terminusaival, vagy akár az eleven élmények fogalmaival tekintünk, mindig mi magunk vagyunk a tekintők, az elemzők, így a fenomenológiai diskurzus elsődlegessége adódik. Egy átívelő, ún. harmadik diskurzus feltétele, hogy a világba merült ember, a világban létezés élményeiben legyen megfogalmazva, a mediáció lehetőségét pedig a narráció képességében látja, ezt tartja a kulcs koncepciónak. Elgondolásában a saját test és világ, valamint az objektív test és világ között rajzolódik körül a

⁴ Marleau-Ponty M (2012): *Phenomenology of perception*, London, Routledge, 454-455. [original French title: Marleau-Ponty M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. 494.]

narratív identitás³. A személyes identitás magyarázatában Ricoeur a latin *idem* és *ipse* kifejezések használatával különbözteti meg annak két aspektusát⁵. Az *idem* identitás, vagy azonosság (mémeté) a személy azonossága, amennyire csak objektíválható, ennek megfogalmazása a tudományos diskurzus fogalmaival. Az *ipse*-identitás (énség, ipszeitás) az azonosság élmény megélése, és ennek megfogalmazása a fenomenológiai diskurzus terminusai-val. A narráció úgy közvetít a személyes azonosság aspektusai között, hogy összeszövi őket egy közös narratívában. A különféle narratívákban a két pólus különböző hangsúlyokkal lehet reprezentálva.

AZ ÖNÉLETRAJZI EMLÉKEZETEN ÁT VEZETŐ SZEMÉLYISÉGPSZICHOLÓGIAI ÉS KOGNITÍV TUDOMÁNYI ÚT A NARRATÍV IDENTITÁSHOZ

A narratíva koncepció az elmúlt évtizedekben végigsöpört a pszichológia fő irányzatain, a klinikai pszichológiától, a fejlődés-, személyiség- és szociálpszichológián át a kognitív lélektanig. A narratív működést vizsgálták epizodikus emlékek beszámolójától a teljes élettörténetek szintjéig⁶. Majd ebből a kavalkádból a személyiségpszichológia egységesítő koncepciója emelkedett ki a narratív identitásra való összpontosítással^{6,7,8,9}. A kutatók fokozatosan feltárták a narratív identitás összetevő elemeit, folyamatait és működéseit. A pszichoterapiás esetleírások tanulmányozása hozzásegített az egészséges narratív identitás megfogalmazásához és a diszfunkcionális formák elkülönítéséhez⁶. A kóros szerveződési formák vizsgálata pedig a pszichiátriai betegségek megértéséhez kínált új utakat.

Érdekesnek tűnik megvizsgálni, hogy milyen kapcsolat lehet Ricoeur filozófiai narratív identitás koncepciója és a személyiségpszichológiában formálódó, majd a narratíva kutatás rengetegében központi szerepet elnyerő narratív identitás felfogás kiemelkedése között. Mi e helyen csupán azt fogjuk végigtekinteni, hogy a tudomány a maga eszközeivel hogyan építette fel a

⁵ Ricoeur P (1992): *Oneself as another*. Chicago, University of Chicago Press [original French title: Ricoeur P (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris, Editions du Seuil]

⁶ Singer JA, Blagov P, Berry M, Oost KM (2013): *Self-defining Memories, Scripts, and the Life Story: Narrative Identity in Personality and Psychotherapy*. Journal of Personality, 81. 569–582.

⁷ McAdams DP, Pals JL (2006): *A new Big Five: Fundamental principles for an integrative science of personality*. American Psychologist, 61. 204–217.

⁸ McLean KC (2008): *The emergence of narrative identity*. Social and Personality Psychology Compass, 2. 1685–1702.

⁹ Singer JA (2004): *Narrative identity and meaning making across the adult lifespan: An introduction*. Journal of Personality, 72. 437–459.

narratív identitás feltételezett tudományos konstrukcióját, azaz Ricoeur idézve a narratív idem-identitás modelljét – a kötet és a megalapozó konferencia központi témája, az emlékezet, és ezen belül az önéletrajzi emlékezet működésének bontakozó ismereteire alapozva. Hiszen a narratív identitás meghatározó építőkövei az önéletrajzi emlékek, és az ezekből szerveződő egyre összetettebb emlékezeti egységek.

Az identitás alakítás központi tevékenysége a megélt élményekből narratívva generálása⁹. Ehhez a mag működéshez illesztették a kutatók azokat a kognítívtudományi modelleket, melyek kapcsolatot tételeznek fel az önéletrajzi emlékek tárolása és felidézése, valamint a szelf-struktúrák között⁶. Így hozták összefüggésbe az élmények narratív feldolgozását az „önéletrajzi gondolkodással”¹⁰. Felfogásukban a narratív identitás élethosszig tartó fejlődési folyamat, mindig az adott életeciklus kihívásaira válaszol, és a körülvevő szociokulturális mátrixból születik, ami meghatározza témáit, karaktereit és az ábrázolási módjait⁶.

A kognitív teória szerint a háttérműködés alapjait egy **kettős emlékezeti rendszer** teremti meg. A modell a szelf-emlékezeti rendszer feltételezésére¹¹ alapozott, erre épül Conway és Singer elképzelése szerint az a kettős memória-rendszer, mint hipotetikus folyamat, ami az önéletrajzi emlékek generálásáért lehet felelős^{12,13}. A működéshez egyrészt szükség van a nagymértékben a tudatosságon kívül működő **epizodikus emlékezeti rendszer** aktivitására, ami az átélt élmények érzékszervi elemeinek tárolásáért és rekonstrukciójáért lehet felelős. Másrészt, az élmények kivonatolásával jóval általánosabb, elvontabb, ténszerűvé összegzett információk tárolásának alapjait megteremtő, ún. szemantikus emlékezeti rendszer önmagunkra vonatkozó tartalmait és működéseit megvalósító ún. **tartós szelf-re**, mint feltételezett működésre. A két rendszer közötti információcsere egy munkaemlékezeti típusú működésre, az ún. munka szelf-re alapozott.

A modellben a Tartós Szelf az önéletrajzi emlékek kialakítása szempontjából feltételezetten két lényeges összetevővel rendelkezik, az Önéletrajzi

¹⁰ Habermas T, Bluck S (2000): *Getting a life: The emergence of the life story in adolescence*. Psychological Bulletin, 126. 748-769.

¹¹ Conway MA, Pleydell-Pearce CW (2000): *The construction of autobiographical memories in the self-memory system*. Psychological Review, 107. 261-288.

¹² Conway MA, Singer JA, Tagini A (2004): *The self and autobiographical memory: Correspondence and coherence*. Social Cognition, 22. 491-529.

¹³ Singer JA, Conway MA (2011): *Reconsidering therapeutic action: Loewald, cognitive neuroscience and the integration of memory's duality*. The International Journal of Psychoanalysis, 95. 1183-1207.

Tudásbázissal és a Fogalmi Szelf-fel¹². Az **Önéletrajzi Tudásbázist** egy hierarchikus struktúrának képzelik, ami a múlt élményeit az absztrakció különböző szintjein kódolja. Alapszinten az általános események találhatók (pl. alkalmak, amikor filozófusokkal beszélgettem), következő szinten nagyobb időszakok az élettörténet lényeges szegmenseivel (pl. egyetemi éveim), végül jól szervezett élet-történet sémák az élet teljességének megragadásával (pl. orvosi karrierem, házasságom). Szinteken belül felidézhetőek összegzőbb vagy specifikusabb önéletrajzi emlékek egyaránt, amelyek kapcsolatban hozhatók még specifikusabb emlékképekkel is az epizodikus rendszerből^{14, 15}. A **Fogalmi Szelf** hipotetikus konstrukciója ezzel szemben nem-időbeli, fogalmi szelf-struktúrákból állhat. Ide tartozhatnak az attitűdök, a magunknak tulajdonított személyiségvonások, értékek, meggyőződések, vagy a lehetséges szelfek¹⁶ és a szelf-másokkal egységek¹⁷. Még ezek az absztrakt kategóriák is azért gyakran kapcsolatban vannak összegzőbb vagy specifikusabb emlékekkel (pl. egy oktatónak, aki magát egész jó előadónak tartja, lehet általános emlékképe számos jól sikerült előadásáról, és specifikus emléke is arról, amikor egy ízben váratlanul, a felkészülés során kidolgozott prezentációs segédesszéi nélkül kellett megtartania az előadását, kizárólag emlékezetére hagyatkozva). A koncepció szerint, azok az emlékek, melyek az Önéletrajzi Tudásbázisba beírva kapcsolatban vannak a Fogalmi Szelf-fel is, tartós, felidézhető **Önéletrajzi Emlékként** a Narratív Identitás magvait képezik⁶.

A szülők, különösen az anyák, a gyerekekkel beszélgetés, emlékek felidézése során bizonyos narratív témák kifejtésével, annak bátorításával állványozzák fel a gyermekben bontakozó narratív struktúrákat^{18,19,20,21}. A szelf-

¹⁴ Conway MA (2008): Exploring Episodic Memory. In: E Dere, A Easton, L. Nadela, JP Huston (Eds.): *Handbook of Episodic Memory*, vol. 18. Amsterdam, Elsevier, 19-29.

¹⁵ Conway MA (2009): *Episodic memories*. Neuropsychologia, 47. 2305-2313.

¹⁶ Markus H, Nurius P (1986): *Possible selves*. American Psychologist, 41. 954-969.

¹⁷ Ogilvie DM, Rose KM (1995): *Self-with-other representations and a taxonomy of motives: Two approaches to studying persons* Journal of Personality, 63. 643-679.

¹⁸ Fivush R, Haden CA, Reese E (2006): *Elaborating on elaborations: Role of maternal reminiscing style in cognitive and socioemotional development*. Child Development, 77. 1568-1588.

¹⁹ Nelson K, Fivush R (2004): *The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory*. Psychological Review, 111. 486-511.

²⁰ Harley K, Reese E (1999): *Origins of autobiographical memory*. Developmental Psychology, 35. 1338-1348.

²¹ Reese E, Fivush R (1993): *Parental styles of talking about the past*. Developmental Psychology, 29. 596-606.

esemény kapcsolatoknak különböző alapformáit figyelték meg és írták le^{22,23}. Ezek közül a személyiség bizonyos jellemzőit kiemelő, azaz magyarázó, és a szokatlan élmények személytől idegen voltát hangsúlyozó, azaz elutasító kapcsolatok, az identitás stabilitását szolgálhatják. A belátáshoz és változáshoz vezető oksági, valamint az eddig még fel nem ismert szelf-aspektust feláró kapcsolatok az identitás változási képességének szolgálatában állhatnak.

Azok az Önéletrajzi Emlékek, melyek olyan szelf-dimenzióval vannak kapcsolatban, ami a személy egy adott életszakaszában jelentőssé válik, **Élettörténeti Emlékké** válhatnak^{24, 25}. Ezek a kevésbé lényeges önéletrajzi emlékekhez képest már hosszú távú célok követéséhez kapcsolódnak, érzelmi intenzitásuk fokozottabb, a gyakoribb felidézés során jól begyakorolttá válnak, részletgazdagok. Az Élettörténeti Emlékek közül némelyek képesek kapcsolódni egy lényeges élettörténeti fejezethez. Átléphetik ezzel azt a küszöböt, hogy csupán a személy történetének egy szakaszához tartozzanak, hanem a teljes élettörténet részeivé válva **Én-meghatározó Emlékek** lehetnek⁶. Ezek is intenzív, érzelem-gazdag és túltanult emlékek. Az egyén legkitartóbb ügyeivel (pl. célok, spiritualitás) vagy megoldatlan konfliktusaival (pl. családi elfogadás, elköteleződés vagy addiktív tendenciák) állnak kapcsolatban⁶.

Az Én-meghatározó Emlékek közötti konvergencia különböző **Narratív Forгатókönyvek** megszerveződéséhez vezethet, amik sematizálják az ismétlődő tevékenység-kimenet-érzelmi válasz szekvenciákat⁶. Ezt az elképzelést Tomkins dolgozza ki a személyiség forгатókönyv-elméletében^{26,27}. E szerint a személyiség alapvető kognitív-affektív egysége a „jelenet”, ami legalább egy affektusból és az affektus tárgyából áll. A hasonló tárgyakat és érzelmi válaszokat tartalmazó jelenetek „pszichológiai magnifikáció” folyamata révén összekapcsolódhatnak. A társult jelenetek közötti repetitív kapcsolódás „forгатókönyv” kialakulásához vezethet, ami az egyén szabályait reprezentál-

²² Pasupathi M, Mansour E (2006): *Adult age differences in autobiographical reasoning in narratives*. Developmental Psychology, 42. 798–808.

²³ Pasupathi M, Mansour E, Brubaker J (2007): *Developing a life story: Constructing relations between self and experience in autobiographical narratives*. Human Development, 50. 85–110.

²⁴ Thomsen DK, Berntsen D (2008): *The cultural life script and life story chapters contribute to the reminiscence bump*. Memory, 16. 420–436.

²⁵ Thomsen DK, Berntsen D (2009): *The long-term impact of emotionally stressful events on memory characteristics and life story*. Applied Cognitive Psychology, 23. 579–598.

²⁶ Tomkins SS (1979): *Script theory: Differential magnification of affects*. Nebraska Symposium on Motivation, 26. 201–236.

²⁷ Tomkins SS (1987): *Script Theory*. In: J Aronoff, AI Rabin, RA Zucker (Eds.): *The Emergence of Personality*. New York, Springer. 147–216.

ja, ami alapján „a jelenetek magnifikálódott készletét megjósolja, interpretálja, megválaszolja és ellenőrzi”²⁶.

A tudományos modell szerint az identitás építőkövei az emlékek és a forgatókönyvek, melyek szinkron természetűek, azaz folyamatosan csiszolódva, de viszonylag stabilak. A legnagyobb egység, amely ugyanakkor képes megragadni az identitás diakronikus természetét is – időben és fejlődési periódusokon át –, maga az **Élet-Történet**, ami idővel összetettségében egyre növekvő, és az élettartam során újabb fejezetekkel gazdagodik⁶. McAdamstól ered annak a **Narratív Identitás** feltételezésnek a megfogalmazása, mi szerint az identitás az a fejlődő narratíva, amit az életünkről készítünk²⁸. Az identitás Élet-Történet elmélete szerint az egyének adolescens korban elérik a kognitív és szociális érésnek azt a fokát^{10,29}, ami lehetővé teszi számukra, hogy egy változó kulturális hatásokon bontakozó élet narratívában magukat, mint főszereplőt szerepeltessék. Ezek a történetek archetipikus karakterekkel játszódnak (pl. az el nem ismerő apa, vagy a mindenkor és mindenben támogató anya figurái), és a legjelentősebb epizódokból szerkesztődnek, melyek mérföldkőként vagy fordulópontként emelkednek ki a történetek sorából⁶.

A MENTÁLIS EGÉSZSÉG, A LELKI ZAVAROK ÉS A MENTÁLIS BETEGSÉGEK NARRATOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

Az elméletek finomítására kiváló terepet kínált a pszichoterápiás eset-átiratok tanulmányozása. A kutatók szisztematikus módszereket fejlesztettek a meghatározó emlékek, visszatérő szekvenciák és forgatókönyvek kinyerésére. Singer és Bonalume³⁰ kódoló rendszere az Én-meghatározó Emlékek, valamint a központi témával és konfliktusokkal kapcsolatos repetitív narratív szekvenciák azonosítását segíti (CS-AMNP: Coding System for Autobiographical Memory Narratives in Psychotherapy). Hasonlóan, mint a FRAMES (Fundamental Repetitive and Maladaptive Emotion Structure ³¹, ³², ³³)

²⁸ McAdams DP (1985): *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*. New York, Guilford.

²⁹ Erikson EH (1963): *Childhood and Society*. New York, WW Norton & Co.

³⁰ Singer JA, Bonalume L (2010): *Autobiographical memory narratives in psychotherapy: A coding system applied to the case of Cynthia*. Pragmatic Case Studies in Psychotherapy, 6,134-188.

³¹ Dahl H, Teller V (1994): *The characteristics, identification, and applications of FRAMES*. Psychotherapy Research, 4. 253-276.

³² Holzer M, Dahl H (1996): *How to find FRAMES* Psychotherapy Research, 6. 177-197

³³ Siegel PF, Sammons M, Dahl H (2002): *FRAMES: The method in action and the assessment of its reliability*. Psychotherapy Research, 12. 59-77.

rendszer, amely hosszú pszichoterápiák átírataiból segít narratív szekvenciákat kiemelni, amiket azután a személyközi kommunikáció standardizált kategóriái alapján kódolnak (vágyak, megelégedettség, kielégületlenség, vis-a-vis vágyak, aktivitás-passzivitás dimenzió). Demorest arra fejlesztett ki szisztematikus módszert, hogy a forgatókönyveket tudja operacionalizálni és mérni^{34, 35, 36, 37}. Klinikai esetátíratok elemzésénél mutatták ki³⁸, hogy a forgatókönyvek milyen erővel gyakorolnak hatást a múltbéli tapasztalatok rekonstruálásában, és az újak potenciális interpretálásában. Ezt követően a terápiák sikerességét is igyekeztek narratológiai módszerekkel tetten érni. A maladaptatív narratív forgatókönyvek transzformációja, az adaptívabbak arányának növekedése a terápia sikerességének indikátora lehet³⁹. Adler és Poulin kimutatta⁴⁰, hogy a kezelés során fokozott ágencia fejlődésen mentek keresztül azok, akik a pszichoterápia során végül jobb kezelési kimenetelt mutattak. A fokozódó ágenciával kapcsolatos narratívák pedig meg is előzték a javuló mentális egészséggel kapcsolatos beszélőket. Az Élet-Történetek értékelhetők a személyes és társas generativitásuk viszonylagos hangsúlyozottsága alapján is. A generatívabb Élet-Történetek több optimizmussal, nagyobb jól-léttel, jobb testi egészséggel, valamint a személyes növekedés és pozitív változás iránti nagyobb kapacitással társulnak^{41, 42}.

A kettős emlékezeti rendszer koncepciója szerint az egészséges Narratív Identitás egyik aspektusa az átélt események élmény-közei, érzékleti lenyomatainak elérése, másrészt ezek ú.n. Tartós Szelfhez kapcsolása. Az elmélet

³⁴ Demorest AP (1995): *The personal script as a unit of analysis for the study of personality*. Journal of Personality, 63. 569-592.

³⁵ Demorest A, Crits-Christoph P, Hatch P, Luborsky L (1999): *A comparison of interpersonal scripts in clinically depressed versus nondepressed individual*. Journal of Research in Personality, 33. 265-280.

³⁶ Demorest AP (2008): *A taxonomy for scenes*. Journal of Research in Personality, 42. 239-246.

³⁷ Demorest A, Popovska A, Dabova M (2012): *The role of scripts in personal consistency and individual differences*. Journal of Personality, 80. 187-218.

³⁸ Siegel P, Demorest A (2010): *Affective scripts: A systematic case study of change in psychotherapy*. Psychotherapy Research, 20. 369-387.

³⁹ Jones E, Windholz M (1990): *The psychoanalytic case study: Toward a method for systematic inquiry*. Journal of the American Psychoanalytic Association 38. 985-1015.

⁴⁰ Adler JM, Poulin MJ (2009): *The political is personal: Narrating 9/11 and psychological well-being*. Journal of Personality, 77. 903-932.

⁴¹ McAdams DP, de St. Aubin E (1992): *A theory of generativity and its assessment through self-report, behavioral acts, and narrative themes in autobiography*. Journal of Personality and Social Psychology, 62. 1003-1015.

⁴² McAdams DP, de St. Aubin E, Logan RL (1993): *Generativity among young, midlife, and older adults*. Psychology and Aging, 8. 221-230.

szerint, maga a narratív folyamat az emlékezeti konszolidációval kezdődik és a sematizáció különböző formáin vezet keresztül. Ez a folyamat lehetővé teszi az identitáson belül a stabilitás (magyarázó és elutasító) és a változás (oksági és feltáró) esemény-szelf kapcsolódási mechanizmusait egyaránt érvényre jutni. Vagyis az egyén céljai követésében és az élet kihívásai közötti navigációban hatékony akkor lehet, ha képes informatív szelf-esemény kapcsolatok generálására. Továbbá, a szelf változásainak magyarázatára és felfedezésére képes alkalmazni az emlékeket, a forгатókönyveket és az élettörténetet.

A specifikus emlékek a múlt élményei közül egyetlen epizódhoz kötődő, 24 órás perióduson belüli események egyedi készletének⁴³ részletgazdag és érzelmeket előhívó rekonstrukciói. Egy élénk emlék újra-élése kognitív információt szolgáltat a cél vágyott kimenetelének valószínűségéről, és arról, hogy annak a kimenetelnek milyen lesz az érzelmi élménye. Ehhez kapcsolódóan az egyén az emlék affektív minőségét arra használhatja, hogy fenntartsa a pozitív kedélyt vagy javítsa a negatívát⁴⁴.

Az egészséges identitás alkotáshoz ugyanúgy fontos az absztrahálás képessége is, azaz, hogy a szelf-esemény kapcsolatokból élmény-távoli jelentést tudjunk kivonni. „Amikor epizodikus emlékeket integrálunk a tartós szelffunkcióhoz, ami a metafora- és logika-képzésre alkalmas absztrakció és szimbolizáló erőnket veszi igénybe, szintézist teremtünk, ami igazságot tesz mind az eleven világ, mind a pszichológiai belső világunk bonyolultságában”¹². A Narratív Identitás minden szintjén (emlék, forгатókönyv, élettörténet) kimutatták, hogy az élmények elmesélésében a **jelentés-adás** képessége általában prediktív a lelki egészség, jóllét és növekedési kapacitás szempontjából. Jelentős kikötés azonban az élményekből kivont jelentéssel szemben, hogy koherensnek kell lennie, rugalmasnak, revidálhatónak és pontosnak, vagyis sem nem túl szelf-kritikusnak, sem nem túl grandiózusnak.

Mindezen a megállapítások stabil empirikus megfigyeléseken alapulnak. Blagov és Singer kimutatta⁴⁵, hogy az Én-meghatározó Emlékekben legmagasabb explicit jelentésadási szintet alkalmazó egyének a személyiség alkalmazkodási kérdőíven is a legkedvezőbb pontszámot érték el. McLean és

⁴³ Singer JA, Blagov PS (2002): *Classification System and Scoring Manual for Self-defining Autobiographical Memories*. Department of Psychology, Connecticut College, New London, CT.

⁴⁴ Josephson B, Singer JA, Salovey P (1996): *Mood regulation and memory: Repairing sad moods with happy memories*. Cognition and Emotion, 10. 437-444.

⁴⁵ Blagov PS, Singer JA (2004): *Four dimensions of self-defining memories (specificity, meaning, content, and affect) and their relationships to self-restraint, distress, and repressive defensiveness*. Journal Of Personality, 72. 481-511.

Pratt azt figyelte meg⁴⁶, hogy azok a fiatal felnőttek, akik a sorsfordító narratíváik elmesélésében a jelentés-adás magasabb szintjét mutatták, magasabb identitás érettségről tettek tanúbizonyságot (ami optimizmussal és generativitással társult), míg az alacsonyabb szintű jelentésadás az identitás elzárásával és diffúziójával járt.

A forgatókönyv-elmélet atyja, Tomkins elkülönített „limitáció-helyrehozás” forgatókönyveket, ahol a történet végén pozitív érzelmek dominálnak a negatívok felett, valamint „kontaminációs” forgatókönyveket, melyekben a negatív érzelmek dominálnak, a személy ezzel a trenddel szemben kifejtett legjobb erőfeszítései ellenére is⁴⁷. Ezeket a forgatókönyvmintákat kutatva számos megfigyelést tettek a vizsgálók. McAdams és munkatársai mutatták ki^{47,48}, hogy a helyrehozási szekvenciák száma pozitív, a kontaminációsok száma pedig negatív korrelációban van a generativitással, alkotóképességgel, valamint erős pozitív kapcsolat mutatható ki a helyreállítási szekvenciák és a jóllét között. McLean és Breen vizsgálatában⁴⁹ adolescens fiúk sorsfordító emlékeinek narratíváiban a helyreállító szcénák összefüggésben voltak az önbecsüléssel. Adler és Poulin⁴⁰ reprezentatív nemzeti felnőtt mintájában a 9/11 támadásra adott válaszok írott beszámolóinak elemzésével pozitív kapcsolatot azonosított a helyreállítás és a jóllét, negatív kapcsolatot pedig a kontamináció és a distressz között. Bauer és munkatársai⁵⁰ vizsgálatában az élet-történet narratívák pozitív növekedéssel és átalakulással kapcsolatos jelentésadásai az ’eudaimonikus’ jól-lét (a boldogság és az ego fejlődés magasabb szintjei ötvöződésének) fokozottságával jártak együtt. Lilgendahl és McAdams⁵¹ figyelte meg középkorú felnőttek nemzeti mintájának élettörténeteiben, hogy az élményekből az általános pozitív érték kivonását jelentő,

⁴⁶ McLean KC, Pratt MW (2006): *Life's little (and big) lessons: Identity statuses and meaning-making in the turning point narratives of emerging adults*. Developmental Psychology, 42. 714-722.

⁴⁷ McAdams DP, Diamond A, de St. Aubin E, Mansfield E (1997): *Stories of commitment: The psychosocial construction of generative lives*. Journal of Personality and Social Psychology, 72. 678-694.

⁴⁸ McAdams DP, Reynolds J, Lewis M, Patten AH, Bowman PJ (2001): *When bad things turn good and good things turn bad: Sequences of redemption and contamination in life narrative and their relation to psychosocial adaptation in midlife adults and in students*. Personality and Social Psychology Bulletin, 27. 474-485.

⁴⁹ McLean KC, Breen AV (2009): *Processes and content of narrative identity development in adolescence: Gender and well-being*. Developmental Psychology, 45. 702-710.

⁵⁰ Bauer JJ, McAdams DP, Pals JL (2008): *Narrative identity and eudaimonic well-being*. Journal of Happiness Studies, 9. 81-104.

⁵¹ Lilgendahl JP, McAdams DP (2011): *Constructing stories of self-growth: How individual differences in patterns of autobiographical reasoning relate to well-being in midlife*. Journal of Personality, 79. 391-428.

„pozitív feldolgozás”, a jól-létel pozitív módon, a neuroticizmussal pedig negatívan korrelált. Továbbá a negatív tapasztalatokban a személyes növekedés példáinak megtalálását jelentő, „differenciált feldolgozás”, pozitív módon társult a nyitottsággal és a jól-létel.

A **koherens** narratíva megalkotásának képessége az emlékek és a teljes élettörténet szintjén is bizonyos kognitív és szociokulturális kompetenciákra alapozódik, melyek a késő adolescens korra fejlődnek ki⁵⁰. Habermas és Bluck kognitív tudományi eredményekre⁵² és kvalitatív narratív analízisekre⁵³ alapozott diskurzus analízis kutatásuk megfigyelései alapján felvetik a narratíva alkotás koherenciájának temporális, kauzális és tematikus tulajdonságait, továbbá a biográfia kulturális fogalmi összefüggéseit. Az időbeli koherenciaképzés az a képesség, hogy az egyének az életükben történetek számára (pl. a nyugati kultúrákban lineáris) kronológiai sorozatot alakítsanak ki. Az oksági koherencia az életesemények résztvevői viselkedésének magyarázata külső összefüggések és belső tulajdonságok alapján. A tematikus koherencia képesség arra, hogy egyesítő témát vagy metaforák jelenlétét azonosítsa az élettörténet során. Az életrajz kulturális fogalma tartalmazza a normatív eseményeket (mérőföldkövek, kapcsolatok, életciklus események) és időzítésüket⁵⁰. A szerzőpáros felvetette, hogy az **élettörténeti koherencia hiányosságai** egyedi módon kapcsolódhatnak a mentális zavarokhoz. Valóban, megfigyelési adatok utalnak arra, hogy traumát átélt embereknél vagy függőségben szenvedőknél a temporális koherencia fragmentált^{54,55}, a kötődési bizonytalanság az oksági koherencia töredezettségével lehet kapcsolatban^{52,56}, míg szkizofréniával élők egy részénél mind a temporális, mind az oksági koherencia is sérülhet⁵⁷.

⁵² Graesser AC, Millis KK, Zwaan, RA (1997): *Discourse comprehension*. Annual Review of Psychology, 48. 163-189.

⁵³ Fiese BH, Sameroff AJ, Grotevant HD, Wamboldt FS, Dickstein S, Fravel DL (1999): *The stories that families tell: Narrative coherence, narrative interaction, and relationship beliefs*. Monographs of the Society for Research in Child Development, 64. 1-162.

⁵⁴ Langer L(1993): *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven, Yale U. Press.

⁵⁵ Singer JA (1997): *Message in a Bottle: Stories of Men and Addiction*. New York, NY, The Free Press.

⁵⁶ Main M (1991): *Metacognitive knowledge, metacognitive monitoring, and singular (coherent) vs. multiple (incoherent) model of attachment: Findings and directions for future research*. In. CM Parkes, J Stevenson-Hinde, P Morris (Eds.): *Attachment Across the Life Cycle*. New York, NY, Tavistock/Routledge.

⁵⁷ Raffard S, D'Argembeau A, Lardi C, Bayard S, Boulenger J, Van der Linden M (2010): *Narrative identity in schizophrenia*. Consciousness And Cognition: An International Journal, 19. 328-340.

A koherenciázavarok mellett mind az emlékezeti specificitás, mind a jelentőségadás folyamatainak sajátos károsodását, továbbá a forgatókönyvek szintjén a kontaminációs szekvenciák túlsúlyát figyelték meg mentális betegségekben.

Az emlékezeti specificitás hiányosságaival kapcsolatban a csökkenés és a túláltalánosítás jelenségeit azonosították betegségekben. Williams és munkatársai figyelték meg⁵⁸, hogy depresszióban szenvedők kevesebb specifikus emléket tudnak felidézni, és ezek előhívási latenciája megnyúlik. A depresszióban megfigyelt specificitási deficit kapcsolatba hozható a társas problémamegoldás romlásával⁵⁹, és a depresszív epizódból való felépülés késésével⁶⁰. Ha az emlékezés túláltalánosossága depresszív epizódokon kívül, azok között is észlelhető, akkor az hajlamosít jövőbeni epizódok kiújulására⁶¹. A depresszió mellett az emlék specificitás gyengültségét kimutatták bipoláris hangulati betegségben^{62,63}, szkizofréniában^{64,65}, autizmus spektrum zavarokban⁶⁶, poszt-traumás stressz betegségben^{67,68}, és borderline személyiségzavarban⁶⁹ is.

⁵⁸ Williams JG, Barnhofer T, Crane C, Herman D, Raes F, Watkins E, Dalgleish T (2007): *Autobiographical memory specificity and emotional disorder*. Psychological Bulletin, 133. 122-148.

⁵⁹ Raes F, Hermans D, Williams J, Demyttenaere K, Sabbe B, Pieters G, Eelen P (2005): *Reduced specificity of autobiographical memory: A mediator between rumination and ineffective social problem-solving in major depression?* Journal of Affective Disorders, 87. 331-335.

⁶⁰ Dalgleish T, Williams JG, Golden AJ, Perkins N, Barrett L, Barnard PJ, Watkins E (2007): *Reduced specificity of autobiographical memory and depression: The role of executive control*. Journal Of Experimental Psychology, General, 136. 23-42.

⁶¹ Anderson RJ, Goddard L, Powell JH (2010): *Reduced specificity of autobiographical memory as a moderator of the relationship between daily hassles and depression*. Cognition and Emotion, 24. 702-709.

⁶² Mansell W, Lam D (2004): *A preliminary study of autobiographical memory in remitted bipolar and unipolar depression and the role of imagery in the specificity of memory*. Memory, 12. 437-446.

⁶³ Scott J, Stanton B, Garland A, Ferrier IN (2000): *Cognitive vulnerability in patients with bipolar disorder*. Psychological Medicine, 30. 467-472.

⁶⁴ Neumann A, Blairy S, Lecompte D, Philippot P (2007): *Specificity deficit in the recollection of emotional memories in schizophrenia*. Consciousness and Cognition: An International Journal, 16. 469-484.

⁶⁵ Warren Z, Halsam C (2007): *Overgeneral memory for public and autobiographical events in depression and schizophrenia*. Cognitive Neuropsychiatry, 12. 301-321.

⁶⁶ Crane L, Goddard L (2008): *Episodic and semantic autobiographical memory in adults with autism spectrum disorders*. Journal of Autism and Developmental Disorders, 38. 498-506.

⁶⁷ Harvey AG, Bryant RA, Dang ST (1998): *Autobiographical memory in acute stress disorder*. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 66. 500-506.

Williams és munkatársai⁵⁸ azt vetették fel, hogy a túláltalános emlékezés és a pszichopatológia közti kapcsolat vezérfonala egy védekezési stratégia, melyet traumára vagy érzelmi fenyegetésre válaszul sajátít el az egyén. Mivel az epizodikus felidézés során az esetek többségében az aktiváció az önéletrajzi hierarchiában fentről lefelé terjed, az általánosabbtól a specifikusabb szintek felé, az érzelmileg elkerülő egyének hajlamossá válnak arra, hogy rövidhúrkú felidézést sajátítsanak el magasabb, általánosabb szinteken belül, hogy meggátolják a fájdalmas emlék részleteinek érzelmeket elevenítő összegyűjtését, az élmény-közelit felidézést. Ezt az elképzelést támogathatja közvetve az a megfigyelés, hogy kapcsolatot találtak szkizofréniában a specifikus emlékek száma és az öngyilkossági magatartás mértéke között, ami arra utalhat, hogy a betegek kevésbé erős distresszt tapasztaltak, ha védekezőbb emlékezési stratégiát alkalmaztak⁷⁰.

Bipoláris betegek emlékeinek tematikus elemzése során figyelték meg a koherens jelentésalkotás nehezítettségét, a folytonosság szakadásait, amihez a töredezettség szubjektív élménye társult⁷¹. Szkizofrén betegeknél az emlékekben kevesebb szelf-esemény kapcsolat mutatkozott, az én-meghatározó emlékek kevésbé koherensek és kevésbé feldolgozottak voltak^{57,72}. Berna és munkatársai kimutatták⁷³, hogy egészségesekhez képest szkizofréniában mind az általános, mind a betegséggel kapcsolatos én-meghatározó emlékekben alacsonyabb szintű a szelf-esemény kapcsolat és a jelentés adás. Bizakodásra adhat okot azonban, hogy azok a betegek, akik aktív kezelés alatt álltak, több helyreállító témáról számoltak be, mint a kontroll személyek. Mintha a

⁶⁸ McNally RJ, Lasko NB, Macklin ML, Pitman RK (1995): *Autobiographical memory disturbance in combat-related posttraumatic stress disorder*. Behaviour Research and Therapy, 33. 619-630.

⁶⁹ Reid T, Startup M (2010): *Autobiographical memory specificity in borderline personality disorder: Associations with co-morbid depression and intellectual disability*. British Journal of Clinical Psychology, 49. 413-420.

⁷⁰ Taylor PJ, Gooding PA, Wood AM, Tarrier N (2010): *Memory specificity as a risk factor for suicidality in non-affective psychosis: The ability to recall specific autobiographical memories is related to greater suicidality*. Behaviour Research and Therapy, 48. 1047-1052.

⁷¹ Inder ML, Crowe MT, Moor S, Luty SE, Carter JD, Joyce PR (2008): *'I actually don't know who I am: The impact of bipolar disorder on the development of self*. Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes, 71. 123-133.

⁷² Raffard S, D'Argembeau A, Lardi C, Bayard S, Boulenger J, Van der Linden M (2010): *Narrative identity in schizophrenia*. Consciousness And Cognition: An International Journal, 19. 328-340.

⁷³ Berna F, Bennouna-Greene M, Potheegadoo J, Verry P, Conway MA, Danion J (2011): *Self-defining memories related to illness and their integration into the self in patients with schizophrenia*. Psychiatry Research, 189. 49-54.

mentális betegségek segítésének követése reménytelibb kimenetel internalizálásához vezetne a betegek emlékeiben. Maccallum és Bryant⁷⁴ gyászolók körében figyelte meg, hogy míg normál gyász esetén a beszámolók tartalmaztak némi helyreállítási szekvenciát, a szövődményes gyász esetén egyetlen személynél sem fordult elő ilyen szekvencia a veszteséggel kapcsolatos emlékekben (ugyanakkor nagyobb számú én-meghatározó emlékről számoltak be a szeretett személlyel kapcsolatban). Ide kapcsolható az a személyes megfigyelés, melyben egy édesanyánál az évek óta eltűnt felnőtt gyermekével kapcsolatos személyes emlékek látszólagos hiánya és az eset elviselhetetlen feldolgozhatatlansága kapcsolódott össze. A terápia során a gyász belső letiltása következtében kialakult emlékezési gátlás közvetett oldása a pozitív közös emlékek feltódulását váltotta ki, ami lényeges segítség volt az érthetetlenhez való egészségesebb alkalmazkodásban.

ÖSSZEGZÉS

Önazonosságunkat a tudomány hagyományosan vagy szubjektív, vagy objektív módon közelíti meg. A fenomenológus Ricoeur elkülönítésében azonosságunk objektíválható aspektusa az idem-identitás (mémeté), melyet a tudományos diskurzus fogalmaival tudunk megfogalmazni. Identitásunk szubjektíve megélt aspektusa pedig az ipse-identitás (énség, ipszeitás), amit a fenomenológiai diskurzus fogalmaival írhatunk le. Bármit is gondol a gyakorta ön-reflektálatlan kognitív tudomány a maga elsődlegességéről, ezek csupán egy-egy leírást képviselnek a többi között. Ricoeur szerint a két nagy diskurzus között létrejöhet egy átívelő, ún. harmadik diskurzus, melynek feltételeként ismeri fel, hogy a fenomenológia fogalmaival megírt legyen, a mediáció lehetőségét pedig a narráció folyamatában azonosítja. Elképzelése szerint a saját test és világ, valamint az objektív test és világ között körvonalazódik a narratív identitás, melyben a személyes azonosság aspektusai egy közös narratívában szövődnek össze.

A narratív identitás a tudományos felfogásban az a folyamatosan fejlődő, élethosszig bontakozó narratíva, amit az életünkről készítünk. Magvai az önéletrajzi emlékek, melyeket feltételezeten egy kettős memória-rendszer generál. Az autobiográfiai emlékek egy része a hosszú távú célok vagy tartós konfliktusok talaján én-meghatározó emlékké fejlődhet. Az ezek közötti konvergencia a tettek, azok kimenetele és az érzelmi válaszok ismétlődő mintá-

⁷⁴ Maccallum F, Bryant RA (2008): *Self-defining memories in complicated grief*. Behaviour Research and Therapy, 46. 1311-1315.

zatainak sematizálódásával feltételezhetően ú.n. narratív forgatókönyvek kialakulásához vezet. A narratív identitás tudományos modelljében a meghatározó emlékek és a forgatókönyvek viszonylag statikusak, szinkronikus egzisztenciájúak, míg a folyamatosan bontakozó teljes élettörténet diakronikus, időben előre mozog, az új és új tapasztalatok medrében folyamatosan csiszolódik és bővül. Az egészséges narratív identításban, a feltételezések alapján, az emlékek specifikussága, és szelf-konstrukcióhoz kapcsolódásuk jelentőségadásban megjelenő kivonatolódási folyamata egyaránt lényeges szerepet játszhat. A forgatókönyvek szintjén a helyreállító szekvenciák hangsúlya, a teljes élettörténet szintjén pedig a koherencia képviseli, jelen ismereteink szerint, az egészségest.

Ezek a modellek és megfigyelések a pszichiátriai gyógyításban is szerepet kapnak. Általuk fejleszthetjük pszichoterápiás gyakorlatunkat, továbbá érthetjük meg különböző mentális betegségekben a személyes azonosságélmény lehetséges sérüléseit, és ezáltal válhatunk képessé azok gyógyítására is.

Szent-Györgyi Albert egyik híres bölcsessége szerint „*a könyvek azért vannak, hogy megtartsák magukban a tudást, mialatt mi a fejünket valami jobbra használjuk*”. S valóban, nagyon régi múltja van annak, hogy az ember a „fejét” (memóriáját) és az emlékezet megtartó segédeszközait (csomó a zsinóron, faragás, kép, írás, könyv és számítógép pl.) szétválással és egymáshoz való viszonyukról, alá- és fölérendelt kapcsolataikról elmélkedjen.

Ebben az írásban mindezt **az emlékezet megtoldásának digitális eszközrendszere szempontjából** szeretném megvizsgálni, különös tekintettel a digitális bölcsészet éppen most alakuló metódusaira.¹ Mindnyájunk közös élménye, hogy a múltban, s még a jelenben is mekkora kisugárzása van azoknak a szakembereknek, kutatóknak, akik egy-egy konferencián, beszélgetésben újra és újra reprezentálni tudják szakmai vagy általános olvasottságukat, erudíciójukat. A bölcsészet területén különös jelentősége van az elemzésben az asszociációnak, a valaha már volt, vagy hasonló már volt emlékezetből való előidézésének. Sok tekintetben az emberiség emlékezetének a kutatásáról van szó, ahol az egymással érintkező, „beszélgető” tények és gondolatok, akár nagy idő és területi intervallumokon is átnyúlva magyarázzák és értelmezik egymást. Rávilágítanak az eredet, a származás és az átalakulás bonyolult szövevényeire. Magyarán az a tudás, akinek valamit hallva és olvasva, több minden „jut az eszébe”, azaz több mindenre van asszociációja (mert erudíciója szélesebb és működőképesebb), az előnyben van, mindezzel nem, vagy nem ilyen mértékben rendelkező környezetével szemben.

A kérdés az, hogy a *mindenütt jelenlévő (hálózat)* és *mindent tartalmazó (digitalizálás)* segédeszközeink révén, hogy változik meg az emlékezethez való viszonyunk? A változás nem csupán azért fontos, mert új metódusok alakulnak ki, hanem mert évezredek paradigmák dőlnek meg az emlékezet fontosságát, pozícióját illetően. Mivel sem pszichológus, sem filozófus nem vagyok, hanem könyvtáros-informatikus és digitális bölcsész, ezért itt e folyamatnak ez utóbbi területek szempontjából történő elemzésére teszek kísérletet.

¹ Erről átfogóan: Kokas Károly: Digitális bölcsészet, 2016. In. *MONOKgráfia*, Budapest – Eger – Szeged, 2016. 405-412. o., illetve http://acta.bibl.u-szeged.hu/36718/1/monok60_062.pdf - 2017.01.03.

Az emlékezés, erudíció, memória, ismeret, adat, intuíció, asszociáció, invenció kényes viszonya tehát a kommunikáció történetében mindig is kritikus volt. Amikor nagy előrelépés történt, pl. felfedeztek egy lényeges új eszközt vagy módszert ezen a területen, az árnyékban megjelent az aggodalom is. Ilyen krízis volt — többek közt — az írás felfedezésének krízise, az ún. „memóriabővítő” módszertanok okozta kérdések és ilyen most az említett válság is, amit a digitális/hálózati kultúra térhódítása és eszközeinek megjelenése okoz.

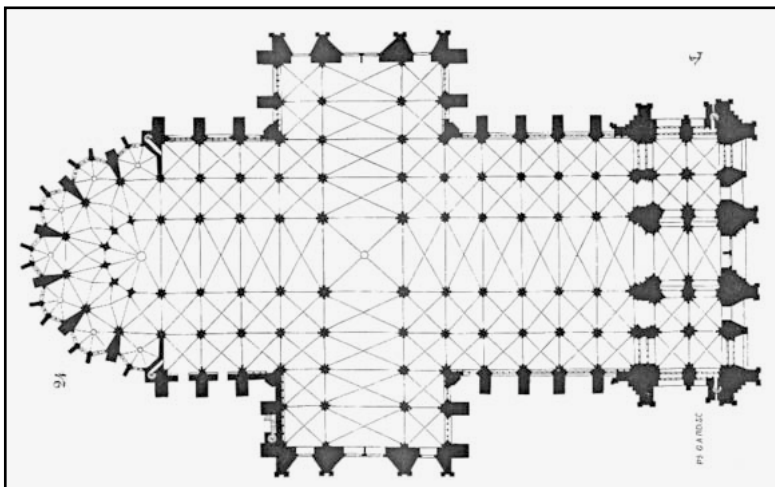
Hermész Trismegisztoosz, aki máig az ezoterikus irodalom egyik legvitatottabb alakja, legendája szerint ő egyfajta reinkarnációja (máshogy nézve, eredete) Thotnak, a bölcsesség egyiptomi istenének, aki egyben az írás és a tudomány megalapozója, más forrásokban egyenesen az istenek írnoka. Mint ismeretes Platon *Phaidrosza* sok tekintetben a feledés problémájának is



egyik alapos körbejárása, így magától értetődik, hogy az ókori bölcs felveti mindebben Thot szerepét is, hiszen az írás tudásának hatása negatív is lehet, mert az tkp. egy mechanikus tudást hoz létre az intelligens helyett.² Thot így beszél: „*Ez a tudomány bölcsőbbé és tartósabb emlékezetűvé teszi az egyiptomiakat; mert az emlékezet és a tudomány varázseszközét találtam itt fel.*” Ezzel ellentétben Szókratész így válaszol (Thamusz királlyal szólva):

² Erről bővebben pl. Thomas A. SZLEZÁK: *Az írásbeliség kritikája a Phaidroszban* In. <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/irodalom/cho3so4.html> - 2017.01.15.

„Feledést fog oltani azok lelkébe, akik megtanulják, mert nem gyakorolják emlékezőtehetségüket: az írásban bízva ugyanis kívülről, idegen jelek segítségével, nem pedig belülről, a maguk erejéből fognak visszaemlékezni”.



A reneszánsz korára hatalmasra nőtt emberi tudás tárolása és mozgósítása sokakat érdekelt, s mivel akkor még a könyv, a könyvtár nem volt teljesen meggyőző alternatíva (ritka, drága és elérhetetlen volt a mindennapokban), felvetődtek különféle misztikus és praktikus módjai az emlékezet bővítésének. A kitűnő ausztrál-amerikai író, Jack Dann Leonardo életét – fantasztikus keretek közt – interpretáló regényében központi kérdéssé teszi, a Mester amúgy tényleg legendás emlékezőtehetségét, mikor elmondja, hogy Leonardo a tudás megőrzésére egy virtuális módszert használ, egy csodálatosan tagolt és bonyolult katedrális képzel el, amely termeinek végtelen hálózata összefüggő emlékezetet hoz létre, ahonnan a térben közlekedve előbányászható a szükséges tudás.³

Ha valaki átnézi a ma már többségben elérhető Leonardo-féle „*Codex Atlanticus*” lapjait (Pompeo Leoni gyűjtése, 1190 pagina terjedelemben, az eredetije a Biblioteca Ambrosiana tulajdona, Milánóban), akkor láthatja, Leonardo lázasan kutathatta – oly sok egyéb mellett – az agy egyes részeit, hogy azok mihez és hogyan kapcsolhatók, pl. az emlékezet szempontjából.⁴ Tudjuk, hogy Leonardo da Vinci 1504 és 1507 között a firenzei Santa Maria

³ Jack Dann: *Emlékek katedrálisa*, AduPrint, Budapest, 1996.

⁴ Digitális elérése: <http://www.leonardodigitale.com/index.php?lang=ENG> - 2017.01.15.

Nuova kórházban pontos rajzokat készített az agykamráról és az agykéregről⁵, valószínűleg az említett rajzok e kutatások emlékeit őrzik.

A görög „eios” vagy „mnémoszüné” aztán sokféle összefüggésben jelenik meg később is, ti. a mnemotechnika révén könnyebben felidézhetünk pl. a térbeli pontokhoz kötött, személyekhez vagy könnyű jelentéssel bíró elemhez



kapcsolt információikat. Az eidetikus memória, a köznyelvben egyenesen fotografinak mondván, olyan embert jelöl, aki ezzel a képességgel rendelkezve képes képeket, hangokat, tárgyakat extrém pontossággal, tömegesen, emlékezetből felidézni (eidetikus = a görög „eidos” vagyis „látott”). A viktoriánus kor „tudományának” s magazinjainak kedvenc témája volt az az agyábrázolás, amelyben a gondolatok „műfajilag” is igen erősen szegmentáltak az agy különféle területein lokalizálódtak.

* * *

Az internet digitális forrásaival elvileg állandóvá és végtelenné növeltük — immár digitális — memóriánk határait. A digitális bölcsész egész fegyvertárat hoz létre munkájához, hogy a **digitális emlékezet katedrálisa** mindig rendelkezésére álljon, így egyszerre áldoz, mind az „Eios”, mind pedig a „Mnémoszüné” oltárán is, hisz nagyjából (és időrendi fejlődésükben) a következő alkalmazások felett rendelkezhet:

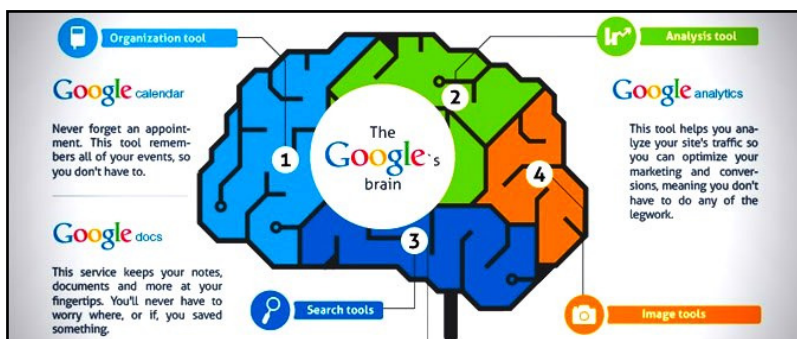
- ♦ a virtuális kiállítás
- ♦ szöveg korpuszok létrehozása és használata (digitális filológia)
- ♦ közös kereső rendszerek egymástól különböző adatbázisokban
- ♦ képi adatbázisok speciális analitikája és keresetősége

⁵ R. Kevin Alvey: *The Anatomical Drawings of Leonardo da Vinci*

<http://www.geocities.ws/CollegePark/1070/leonardo.html> - 2017.01.15.

- ♦ származtatott valós idejű adatok felhasználása (pl. grafikonok)
- ♦ adat ábrázolások és a földrajzi tér leképezése (georeferálás)
- ♦ korrelációs módszerek és vektorgrafikus ábrázolások
- ♦ teljes körű virtualizációs módszerek
- ♦ „big data“ tárolás és feldolgozás és az archivált Internet használata

Sokak szerint valóságos **online evolúciós korszak**ba értünk és egy Yale-kutatás szerint, mióta az információk könnyen elérhetőek az interneten, az emberek hamis képet alkotnak saját intelligenciájukról, hiszen az elérhető tudásokat saját tudásuknak vélik.⁶ Elértünk volna hát Szent-Györgyi Albert idézet mondásának idillikus megvalósulásához? *Nicholas Carr* híres könyvé-



ben már arról beszél, hogy az internet nem csak az életmódunkat, hanem az agyunkat is átprogramozza.⁷ Joe O'Shea ír televíziós újságíró-híresség azt mondja: „*Semmi értelme leülni és az elejétől a végéig elolvasni egy könyvet. Nem ez az idő felhasználásának az ideális módja, mert a világhálón hamarabb is hozzájuthatunk azokhoz az információkhoz, amelyekre szükségünk van. Aki megtanul ügyesen »vadászni« az interneten, azok számára a könyvek egy csapásra fölöslegessé válnak.*”⁸ Carr idézet könyve szerint az információs virtuális teret használva egy újfajta elme alakul ki, amely rövid, feldarabolt és gyakran egymásba érő adagokban akarja és egyben kénytelen is magába szívni és szabadjára engedni az információt – minél gyorsabban, annál jobb.

⁶ pl. http://vigyazo.blog.hu/2015/04/19/hogyan_valtoztatja_meg_az_internet_az_agyunkat - 2017.01.15.

⁷ Nicholas Carr: *Hogyan változtatja meg az internet az agyunkat? - A sekélyesek kora.* HVG Könyvek Kiadó, 2014.

⁸ Ugyancsak az alábbi blogon idézve: http://vigyazo.blog.hu/2015/04/19/hogyan_valtoztatja_meg_az_internet_az_agyunkat - 2017.01.15.

Az egy külön kérdés, hogy a mindehhez való alkalmazkodási készség és képesség megléte okán ún. *digitális törésvonalak* alakulnak ki, valakinek vagy van számítógépes írástudása, vagy nincs, és valaki már ezen is átlépve, megszerezte a digitális írástudás képességét is (computer literacy és internet/digital literacy) vagy sem.

* * *

Korunkban nyilvánvaló, hogy a tudományos publikáció szervezése, illetve maga a tudományos publikáció keletkezési folyamata, menedzsmentje, disszeminációja, kontrollja nagy változásokat él át, továbbá mindennek különféle informatikai vetületei állandó fejlődéssel járnak. A kutató-oktató (de talán a szenior hallgató is, ha nem most, hamarosan) már régóta szervezi és összegyűjti azokat a digitális eszközöket és forrásokat, amikkel dolgozik, amikkel a leghatékonyabb a munkája. Ezek körét erőteljesen a gazdaságosság határozza meg. Abban a korban vagyunk tehát, amikor *ki-ki felépíti a maga digitális ökoszisztémáját*. (Valamilyen szinten ez mindnyájunkra igaz, hiszen mindenki összekapcsolja a szerkesztés, keresés, tárolás, stb. műveleteinek különféle sztereit.)

Tehát egyfajta „eredeti tőkefelhalmozás” folyik ezen a területen, amiben sok szereplő jelenik meg, ki egy-egy részelemmel, ki pedig *az ökoszisztéma koordinátoraként* vagy több összefüggő szolgáltatás kínálójaként. Például a Google egy tudósnek felkínálja a levelezést, a tárhelyet, a dokumentumszerkesztést, a naptárat és a Scholar-t is, egyebek mellett, s mindet értelem-szerűen a „felhőben”.

A fent leírtak a kutatók nagy részének elég bonyolult és gyorsan változó környezetet jelentenek. A testre szabott, felhő alapú ökoszisztéma lassan alakul ki, s nem is lesz egyforma mindenkinek, még akkor sem, ha az egyetem vagy kutatóhely majd kínálni fog ilyet kutatóinak. Olyat, ahol a szakirodalmi információs rendszer, a letöltés, hozzáférés, elraktározás, nyilvántartás, a tanulmányszerkesztő felület, a nyilvántartási eszköz, a disszeminációs és archivációs tér, vagy éppen a publikációs tér egyben és átjárhatóan jelen lesz, együtt a kommunikációs eszközparkkal.

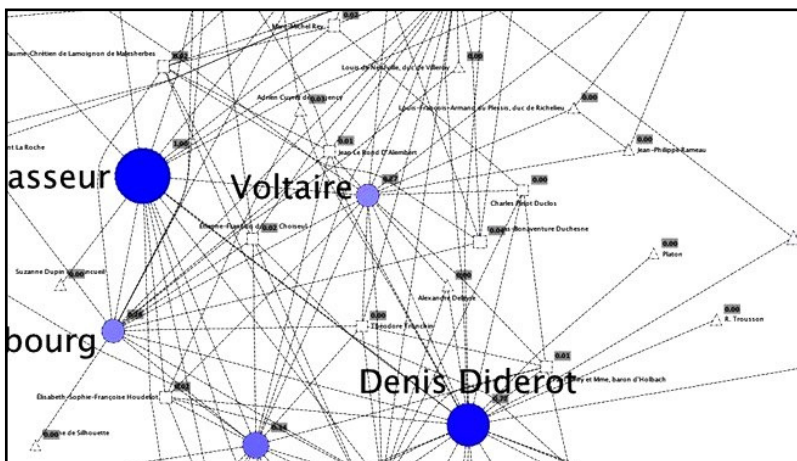
Így állandóan felmerül majd, hogy az elvárható számítógépes írástudáson túlmenően (alapvető informatikai eszközpark használatának ismerete) az ökoszisztéma kiépülése és használata közben ki segít a felhasználónak? Ezt nevezhetjük ebben a kontextusban valójában digitális írástudásnak⁹: így

⁹ Hasonlóan, de nem egészen így és ebben a kontextusban: Koltay Tibor, Boda István: *Írástudások az információs társadalomban amatőröknek és szakembereknek* In. Információs társadalom, 2010. 1. 57-76. o.

tehát ebben az olvasatban a digitális írástudás a digitális ökoszisztéma aktuális használati utasítása.¹⁰

E folyamatban azonban – valljuk be – több az olyan komponens, amit nem tudunk, nem értünk pontosan, mint amit le tudunk már írni és tapasztalatunk is van. E sorok írójának nyilvánvaló, hogy sok tudományterületnek van és lesz is itt keresnivalója, hiszen a pszichológia, filozófia, szociológia, könyvtártudomány és informatika stb. mind-mind hozzá kell, hogy tegye ehhez a saját tudását, prognózisát.

Nem tudjuk pl. hogyan hat mindez általában a tudományokra, azok művelési módszertanára? Mi ezen a területen a viszonylagos bölcsész megkésettség kára? Hiszen más tudományokban máris e-science-ről beszél-



nek. A főkérdés, hogy mindez csupán módszertani változás lesz vagy lényegi, maga a (bölcsészeti)tudomány, annak egész felfogása is megváltozik? Volt már erre példa az információ-történelemben. Az elsősorban *Barabási László* nevéhez köthető újabb felfedezések a nagyon komplex hálózatok működéséről (ő és munkatársai is éppen a webteret vizsgálva jutottak eredményekre) arra figyelmeztetnek, hogy alkotható olyan modell, ami ezt a látszólagos káoszt leírja és értelmezhetővé teszi. Még ennél is fontosabb, hogy tudatosan

¹⁰ Ld. erről bővebben megjelenés alatti tanulmányunkban: Nagy Gyula, Molnár Sándor, Kokas Károly: *A könyvtárak jövőjéről – Reflexiók egy előzetes kutatási jelentés kapcsán* In. Tudományos és Műszaki Tájékoztatás, 2017. <http://tmt.omikk.bme.hu/tmt> (2016. február végén várható az online megjelenés)

használhatóvá és kihasználhatóvá is egyben. Hiszen az ún *Barabási–Albert-modell* a komplex hálózatok (gráfok) fejlődésében egyfajta magyarázattal szolgál azok működésére.¹¹ Úgy gondolom, hogy a közeljövőben a „gráfok és élek” és a hálózatemélet nagy szerepet fognak játszani a hatalmasra duzzadt bölcsész „big data” újabb és újabb értelmezéseiben, összefüggéseinek vizsgálatában.

* * *

Visszatérve kiindulópontunka, hogy (Thot isten helyében) mit is gondoljunk e nagy léptékű változásokról, hogy ti. „ez a tudomány bölcsebbé és tartósabb emlékeztetővé teszi az egyiptomiakat; mert az emlékezet és a tudomány varázseszközét találtam itt fel” vagy „Feledést fog oltani azok lelkébe, akik megtanulják, mert nem gyakorolják emlékezőtehetségüket: az írásban bízva ugyanis kívülről, idegen jelek segítségével, nem pedig belülről, a maguk erejéből fognak visszaemlékezni”? Az idézett Carr fenyegetően azt mondja, már könyve címében is, igen az internet, a világháló stupiddá tesz bennünket, s elkerülhetetlenek látszik a „sekélyesek kora”. Mint eddig is, a család az elsődleges, az iskola pedig régóta a másodlagos szocializációs színterünk. De közben látszik, az információs társadalom virtuális egésze (eszközei és digitális írástudása) a harmadik szocializációs közegünké válik¹².

Még inkább igaz mindez a tudós és kutató „társadalomra” és a digitális bölcsészre is természetesen. De ez esetben még a fentebb vázolt általános jelenségnél is sokkal többről és mélyebb jelenségről van szó. Mert ha az egész tudományos módszertant, eszközhasználatot megváltoztatja — az átalakult gondolkodással együtt — a „hálózatbavettség”, akkor nyilvánvalóan egy teljesen új paradigma jön el, s szükségessé válik az *emlékezet digitális katedrálisának* pontos működését felderíteni, hasznát optimalizálni. Ehhez az egész bölcsészettudományi gondolkodást és kutatási módszertant új összefüggésekben kell megvizsgálni és átgondolni¹³.

¹¹ Barabási egyszerű és magyarul is megjelent könyvei (és filmjei) helyett hadd hivatkozzak itt csak a kapcsolatos wiki-szócikkre: <https://hu.wikipedia.org/wiki/Barabási–Albert-modell> - 2017.01.15.

¹² Ld. például Herczeg Judit disszertációja: *Internet használat és elektronikus kommunikáció ...* Debrecen, 2013. In. https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/173107/Herczeg_Judit_Ertekezes-t.pdf?sequence=5 - 2017.01.15.

¹³ A szerző, mint könyvtáros-informatikus, ezen a téren nagy szerepet remél a könyvtáraknak is, de ez az aspektus most nem része ennek a dolgozatnak. Ld. erről — többek között — az idézett Kokas (2016) Nagy-Molnár-Kokas (2017) tanulmányok egészét.

A FILOZÓFIA NARRATÍV EMLÉKEZETE MEGJEGYZÉSEK A FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS MÓDSZERTANÁRÓL*

MESTER BÉLA**

A mindenkori filozófusközösség emlékezetében a kanonizálás révén mindig is szelektálva élt tovább az elődök bölcséleti hagyománya, ám ez inkább példatárul szolgált; leginkább tévedések példatáraként Arisztotelész munkáinak első fejezeteiben, illetve olykor szabadon választható, olykor szórakoztató nézetek példatáraként Diogenész Laërtiosznál. E példatárak szelektálják ugyan a megjegyzésre méltó nézeteket, de nem gondolják, hogy *történetként* kellene elbeszélni ezt a hagyományt, a korabeli görög történetírás mintájára. *Történetiséget* a benne rejlő *fejlődéssel* együtt majd a keresztény szemlélet visz be a gondolatrendszerbe. Először azt kell megmagyarázniuk az első keresztény gondolkodóknak, hogy miért is támaszkodnak a görög-római kulturális mezőben élve mégis ezen kívül eső tradícióra, az *Ószövetségre* és az azt folytató *Újszövetségre*, ráadásul a görög gondolkodásban meggyökeresedett, Jan Assmann által kimerítően elemzett *hüpolépszisztól* radikálisan eltérő, keleties, lényegében *barbár* módon.¹ Saját

* Írásom *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című kutatás keretében készült (OTKA K 104643).

** MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet; Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófia Intézet, Filozófia Intézeti Tanszék.

¹ Assmann a *hüpolépsziszt*, a régebbi ismeretekhez, nézetekhez való, sajátosan új, először a görög kultúrában felbukkanó kritikai viszonyulást tekinti a *rituális* koherenciából a *textuális* koherenciába való átmenet teljes megvalósulásának, egyben az európai kultúra és ezen belül különösen a tudományok alapjának. A kulturális emlékezetéről szóló ismert monográfiájának ide vonatkozó fejezetcímei is beszédesek. Az utolsó részen belül (*Hetedik fejezet. Görögország és a gondolkodás diszciplinárizálódása*, 253–285. o.) az utolsó nagy fejezet (*III. Hüpolépszisz – írásos kultúra és eszmeifejlődés Görögországban*, 273–285. o.) összefoglalja a görög kultúra történetének általa értelmezett lényegét, mint az európai gondolkodásmód alapját, majd az utolsó alfejezetben (3. *Van-e a gondolkodásnak története, A szellemtörténet mint hüpoléptikus folyamat*, 282–285. o.) már a gondolkodás egész történetét gondolja megmagyarázhatónak a *hüpolépszisz* fogalmával, a filozófiatörténet-írással közvetlenül is vonatkoztatható módszertani megfontolásokkal. Lásd: Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz, 1999. A monoteista üdvtörténeti szemlélet és a görög történetírás hüpoléptikus jellegének a különbsége, a kanonizáláshoz és a kritikához való eltérő viszony az, aminek a jelentőségét az elsők között ismeri föl Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest, Helikon, 1984.

tradíciójuk megváltoztathatatlan szent szövegekben, a krisztusi tanítást magukban foglaló írásokban ölt testet, amelyhez képest más, ugyanannyira szent szövegek, az *Ószövetség* könyvei úgy értelmezendők, mint a Teremtő által előre kijelölt cél felé való haladás állomásai. Később a gondolatmenet megfordul; miután sikerült elfogadtatni az új, görög műveltségű hívekkel is a *barbárok bölcsességét*, ahogyan már Tatiánosz is követelte,² az lesz az új cél, hogy a görög filozófiai hagyományt is az evangéliumra való előkészítésként értelmezzék. Ez az értelmezési keret alkalmas arra, hogy más, gyakorlatilag bármely emberi kultúrát, filozófiai hagyományt a krisztusi tanításokra való *előkészületeként* értelmezzem, ám az már gondot okoz, ha e filozófiai hagyományok az adott kultúrához tartozó népesség megtérése után is továbbélnek; illetve az sem lehetséges, hogy a keresztény keretek között továbbfejlesztett antik bölcsélet *önmagát* történetileg szemlélje, hiszen bizonyos értelemben már *elérte végcélját*, az emberiségnek a kereszténység befogadására való előkészítését.

A FILOZÓFIA ÖNELVŰ TÖRTÉNETÉNEK HAJNALA

A filozófia *történetként* való elbeszélhetőségének az igénye az európai filozófiai hagyományon belül, annak saját önértelmezéséből fakadóan majd csak a XVIII. század közepén jelenik meg. A filozófiai hagyomány új, narratív struktúrája rövidesen átalakítja az e hagyományról alkotott képet; az egymást követő korok filozófusainak a gondolatai a mind kidolgozottabb filozófiatörténeti kézikönyvekben egyre inkább egymásra épülnek, és fölmerül a köztörténet és a filozófiatörténet egymáshoz való viszonyának a kérdése is. Innentől kezdve válik problémává a tárgyalt filozófus eszméinek illeszkedése kortársaihoz, elődeihez és utódaihoz, és kezd majd anomáliának látszani a hanyatló korban élő bölcs figurája, ami azelőtt természetes, majdhogynem norma volt. Ez a modern értelemben vett filozófiatörténet-írás sok tekintetben megőrizte a filozófiába a keresztény gondolkodás által behozott narratívum jellemző elemeit; Krisztus a filozófiatörténetben is a legfontosabb fordulópont kellett, hogy legyen, és a *barbárok filozófiájának* toposza is megőrzi jelentőségét, sőt, jelentősen kibővül mind tárgyalása, mind funkciója a világbölcsületnek e narratív struktúrájában.³ Két megfontolás jelenik itt meg. Az egyik az Ádám bölcsességéről és az eredeti bűn intellektuális követ-

² Tatianosz: Beszéd a görögök ellen. Fordította Vanyó László. In. Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*. Budapest, Szent István Társulat, 1984. 315–356. o.

³ A filozófiatörténet-írás létrejöttének történetét összefoglalja Lucien Braun: *A filozófiatörténet története*. Budapest, Holnap, 2001.

kezményeiről szóló népszerű spekuláció, amelynek itt az lesz az eredménye, hogy a gondolkodás történetének, amelyet ekkor még minden további nélkül azonosítottak a filozófiatörténettel, le kell fednie az emberiség egész történetét, vissza kell nyúlnia Ádámgig és számot kell tudnia adni az azóta eltelt időről. A másik az akkor ismert minden hagyomány beillesztése a kulturális kánonba, de már annak kötelezettsége nélkül, hogy ezeket a kereszténység befogadására való előkészületként kelljen értelmezni. A kelta, germán, kaldeus és egyiptomi bölcsesetek már nem a Mózes mellé állított Platón szerepében tűnnek föl, inkább az ősi, ádámí bölcsesség továbbéléseként, illetve mint olyanok, amelyek az egykor barbárnak számító népeket bekötik az egységesen elbeszélte bölcseseti hagyományba.⁴ Fontos körülmény, hogy a filozófiatörténet-írás a nemzeti nyelvű filozófiák elterjedésének előestéjén lép színre; így számítani lehet a *barbár filozófia* toposzának nemzeti szempontból való felhasználására.

A BARBÁR FILOZÓFIA TOPOSZÁNAK MEGJELENÉSE ÉS FELHASZNÁLÁSA A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁSBAN

Az eredetileg vallási alapú meggondolásokból kidolgozott toposzok nemzeti célú felhasználását a továbbiakban magyar anyagon fogom példázni. Nem mintha más nemzeti kulturális kánonok filozófiai vonatkozású részeiben nem találnánk erre példákat. Gondoljunk akár csak arra, hogy a román gondolkodás hogyan használta föl az antikvitás dákokra és trákokra vonatkozó összes kultúrtörténeti adatát, középpontban a Zalmoxisz-mítosszal, a halhatatlanság gondolatára épülő, tételszerűen is megfogható tant állítva a középpontba. Az előidejűségen kívül – nem ugyanazt jelenti valamilyen kulturális toposzt évszázadnyi különbséggel a nemzeti kánon részévé tenni, nem elsősorban a prioritási sorrend miatt – azonban van számunkra még további három előnye a magyar példatárnak. Az első triviális: helyben erről rendelkezünk a legtöbb, legkönnyebben hozzáférhető adattal, feldolgozással. A második abban áll, hogy a magyarországi filozófiai hagyomány nemzeti narratívumként való feldolgozása a nemzetközi szintért tekintve éppen a megfelelő időben történt a filozófiatörténet-írás történetében: az első komoly vállalkozás, Almási Balogh Pál munkája a kézirat lezárása előtt még éppen csak bele tudja dolgozni az írásba a Hegel filozófiatörténetére való metodológiai

⁴ A legnagyobb hatású munka, amelynek főbb toposzaiból több mint egy évszázadon keresztül szinte minden filozófiatörténeti kézikönyv és a tárgyban tartott iskolai kurzus táplálkozik: Johann Jakob Brucker: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. I–V. kötet. Lipsiae, Breitkopf, 1742–1744.

hivatkozást, mint a kérdés legfrissebb irodalmát, de még nem kell reagálnia a rövidesen kirobbanó magyar *hegeli pör*ben elhangzó véleményekre.⁵ A harmadik az intézményépítési sajátságokból és a magyar nemzeti identitás szerkezetéből adódik, és a jelek szerint elválaszt bennünket Kelet-Közép-Európa más részeitől. Arról van szó, hogy a politikai közösség intézményekre és intézményes hagyományokra épülő identitását folytatva, a Magyar Tudós Társaság kulturális nemzetépítő stratégiája a *magyar* filozófiát a *magyarországi* filozófiai hagyomány *elbeszélésére*, a tanulságok levonására és a megfelelő irányban való továbbhaladásra kívánta építeni, erre buzdított pályázati kiírásaival, részben az akadémiai felolvasások tematikájával. A filozófiatörténeti elbeszélés megalkotását komolyan gondolták a kortársak, valódi filozófiatörténeti teljesítmények jöttek létre, amelyeknek megállapításaira, adataira részben még ma is támaszkodunk. Másutt az intézményrendszer hiánya, vagy, mint sokáig az osztrákoknál, az önálló filozófiai identitás megfogalmazására való törekvés hiánya tette alapvetően mássá a honi filozófia önértelmezését: vagy a manifesztumok, jövővíziók uralják,⁶ vagy föl sem merül a probléma. A barbárok filozófiája toposzának magyar felhasználása így nemcsak érdekes és korai, de a korabeli magyar filozófia *kezdettil törtérikus* önképében is megvan a kellő súlya. Voltaképpen nem történik más, minthogy Almási Balogh Pál megismétli a középkori magyar krónikások eljárását. Utóbbiaknak azt kellett megoldaniuk, hogy a magyarok története ne azzal kezdődjön, hogy a semmiből, vagy egyenesen a pokolból jöttünk (ez a toposz bukkan fel a nyugati krónikákban a népvándorlás korában felbukkant minden új néppel kapcsolatban), hanem, hogy saját eredetről szóló hagyományunkat az elfogadott európai elbeszéléshez, a Bibliához kössék valamiképpen. Erre tökéletesen megfelel Nimród alakja, akinek szentírási figurájáról, tulajdonságairól, funkciójáról a továbbiakban már nem esik szó krónikáinkban, a lényeg, hogy benne legyen a Bibliában, és a szentírási kapcsolódás

⁵ Almási Balogh Pál: Felelete ezen kérdésre: Tudományos mivelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?" In: *Philosophiai pályamunkák*. Budán, Magyar Tudós Társaság, 1835. XI–XVI. o.; 1–211. o.

⁶ Két jellemző példa: Augustin Smetana: *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg, Hoffmann und Campe, 1850; Ludovít Štúr: A szlávok és a jövő világa. In. Ludovít Štúr: *A szlávok és a jövő világa: Válogatott írások*. Pozsony, Kalligram, 2012. 248–414. o. Štúr, a szlovák nemzeti klasszikus említése ezen a téren nem szorul magyarázatra. A nálunk talán kevésbé ismert Smetana német publikációs nyelve és ennek az egyetlen könyvének németországi kiadása ellenére a század cseh filozófiatörténetének megbecsült szerzője, bár a címből nem tűnik ki, szintén a szlávok fölemelkedését jósolja meg a germán civilizáció alkonya után. (Smetana egyébként minden más munkáját otthon, Csehországban írta és adta ki.)

a magyar eredetmondával megvalósulhasson. A középkori toposz a reformkorban kissé más összefüggésben bukkan föl Horvát István munkáiban, a diszciplinarizálódás felé haladó történettudományon belül.⁷ Horvát magyarokat többek között azokban a kánaáni népekben lát, amelyek az eredeti kontextusban annak példájául soroltatnak föl, hogy az Úr nyom nélkül kitörölhet népeket a történelemből, csupán pusztá nevüket meghagyva tanúságul. Legtisztább példái ennek a *gírgezeusok*, akiket tényleg bajos bármely ismert antik néppel, kultúrával azonosítani. Horvátnál, a 19. században persze már inkább az ér találatot, ha a magyar őstörténetet nem a Szentíráshoz, hanem az antikvitás valamely ismert történeti adatához sikerül kapcsolni. Almási Balogh Pál ötvözi a rendelkezésére álló fiatal tudomány, a filozófiatörténet-írás hagyományát Horvát István történeti „adataival”. Kora legismertebb filozófiatörténeti kézikönyvéből, Bruckeréből veszi a *barbár filozófia* toposzának helyét, funkcióját az elbeszélésben, Horvát Istvántól pedig magukat az adatokat. Horvát *28 magyar filozófust* nyer ki a görög hagyományból, minden szkíta vagy a szkítákkal szomszédos vidékről származó szerzőt és az egész *cinikus* iskolát, mint nevében a *kunokra* utalót (*cynica – cunica*), magyarnak tekintve. Ami Bruckernél vallási szempontból indokolt egyetemes filozófiatörténeti toposz volt, azt Almási Balogh sikeresen áttemeli, átértelmezi egy másik, új típusú narratívumon, a nemzeti (szintű) filozófiatörténeten belül.

A MAGYAR ÉS AZ EURÓPAI FILOZÓFIATÖRTÉNET NARRATÍVUMAINAK ILLESZKEDÉSI PROBLÉMÁI

A magyar filozófiatörténész óvatosan jár el; minden adatát Horváttól való átvételként tünteti föl, majd leszögezi, hogy ebből a magyar ősbölcsességből valójában igen kevés maradhatott meg, az sem szűkebb értelemben vett filozófiaként, hanem politikai bölcsességgként. Voltaképpen Diogenész, aki cinikusként *kun, vagyis magyar*, a magyar filozófia atyjaként az *ősi alkotmányt* alapozza meg. Almási Balogh valójában igyekszik gyorsan átlapozni ezt a bevezető részt, majd elkezdni derekasan feldolgozni a fellelhető és filozófiai szempontból értékelhető hazai középkori latin szövegeket. A bevezetés, a kezdet megmagyarázásának a feladatát ehhez azonban előbb teljesítenie kellett: ahogyan a magyar történelmet végső soron Ádámgig kell tudni visszavezetni, amihez elég a *Szentírás* bármely alakjához kapcsolódást találni; azonképpen a filozófiatörténetben a magyar bölcsélet történetének kezdete,

⁷ Számunkra itt most egyetlen munkája lesz fontos: Horvát István: *Rajzolatok a' magyar nemzet' legrégibb történeteiből*. Pest, Trattner, 1825.

ha nem is Szókratészig, de legalább egy szókratikus iskoláig kell, hogy visszanyúljon. A filozófiatörténet-írás Almási Baloghot követő későbbi évtizedeiben ma is használt adatok tömege bukkan föl, amelyeknek a nagyobb része persze már korábban is ismert volt valamilyen módon. Az elbeszélés struktúrája szempontjából viszont a módszer ugyanaz marad; az adatok a kulturális emlékezet más, narratív vagy kevésbé narratív szerkezetű alakzataiból emelődnek át az új, nemzeti keretű elbeszélésbe, közben természetesen hat értelmezésekre a szerző és a kor filozófiai felfogása, filozófiaképe is, majd a pusztá átemelést egyre inkább kiegészítik az új, fokról fokra alaposabb elemzések. A nemzeti, elbeszélésként megfogalmazott kánonba egyszer beillesztett figurák a filozófiatörténet érdekes kutatási területeivé is válnak. Jó példa erre Erdélyi János munkássága:⁸ új szöveget, pláne új szerzőt nemigen fedez fel, ám akiket átemel a felekezeti és iskolai hagyományok emlékezetalakzataiból, azoknak új helyet jelöl ki egy új típusú elbeszélésben, és a jelentős helyet kapott figurák munkásságát a kor filozófiatörténeti tudományosságának legmagasabb szintjén, kellő alaposítással fel is tárja. Pósa-házi Jánosból, a református hagyomány hitvitázójából és a pataki hagyományban a bujdosó iskola mesteréből és hazavezetőjéből így bontja ki az önálló rendszerre legalábbis törekvő filozófus alakját a művek elemzése alapján – igaz, hogy Erdélyi szinte bármely szövegekorpuszba képes volt belelátni a *rendszer*.⁹ Erdélyi elbeszélésében az egyetemes filozófiatörténet és a magyar gondolkodás történetének összekapcsolása, valamint a nemzeti elbeszélés saját dinamikájának a kérdése végre megoldottá válik; ugyan nem az Almási Balogh javasolta módon, de hasonló fogalmi keretben. Erdélyinél nem a minél messzebbre visszanyúló filozófiai őstörténet a lényeg, hanem az európai gondolkodással kimutatott szinkron és a végcélig, a magyar filozófiának a hegelianizmusba való megérkezéséig tartó útjának a leírása. Így a (magyar) kezdeteket nem

⁸ Itt főként természetesen magyar filozófiatörténeti összefoglaló munkáját érintem: Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai, 1981. 97–295. o., jegyzetek: 952–959. o.

⁹ Legjellemzőbb példája ennek Horváth Cyrill munkásságának értékelése. Erdélyi e szavakkal avatja Horváthot alig néhány írásának megjelenését követően *rendszeralkotóvá*: „E cikkelekből, úgy látszik, valami nagy egész akar készülni, s helyesen.” (Erdélyi János: Horváth Cyrill. In. Erdélyi János, *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai, 1981. 20. o.) Horváth Cyrill ennek az értékelésnek és más hasonló visszajelzéseknek a hatására később maga is úgy tekintett saját magára, mint egy önálló filozófiai rendszer, a *konkrétizmus* kidolgozójára. Legnevesebb tanítványa, Alexander Bernát számára – fennmaradt levelezésük tanúsága szerint – diákkorában és peregrinációs éveiben, vagyis egy-két évtizeddel Erdélyi Horváth Cyrillről szóló első írása után már evidencia volt, hogy a mester véleményét aktuális filozófiai gondolatokról, művekről azzal a fordulattal illik megkérdezni, hogy *mi-ként kell látni a dolgot a konkrétizmus szempontjából*.

szükséges visszavezetni a görögökhöz, elég a görögökkel *párhuzamba állítható* kezdet, István király *Intelmei*, mint a filozófiát közvetlenül megelőző hét görög bölcs, javarészt törvényhozók gondolataival analóg mű. Az Erdélyi alkotta kereten belül jelentős új filozófiatörténeti kutatásokra is sor kerül, ennek során azonban újabb illeszkedési problémák keletkeznek a nemzeti és az egyetemes filozófiatörténet viszonyában. A mai filozófiatörténész szemével is rendkívül érdekes és jelentős ugyan az az anyag, amelyet a nemzeti szintű filozófiatörténet-írás a XIX. század végére összehordott, ám látni kell azt is, hogy saját koruk egyetemes filozófiatörténete számára ezek az adatok ekkor még gyakran értelmezhetetlenek voltak. A korabeli, leginkább „óriások párbeszédékeként” felfogott filozófiatörténet számára igen kevésbé érdekesek például a lokális intézményrendszerekben folytatott karteizianizmus-, atomizmus-, kantianizmus-viták helyi körülményei, sajátosságai, bármilyen részletesen legyenek is feldolgozva ezek az események a nemzeti szintű filozófiatörténetekben, jóllehet az említett viták protagonistái egyben a nemzeti elbeszélések főhősei. A következőkben egyetlen jellegzetes példáját említem azoknak a magyar filozófiatörténeti figuráknak, akiket sokszor azért volt nehéz elhelyezni az egyetemes filozófia történetében, mert azokhoz a nagy kanonizált alakokhoz, akiket a régi felfogású filozófiatörténet kizárólagosan tárgyal, nem közvetlenül és egyenesen kapcsolódnak. Akikhez kapcsolódnának, azokat sokszor még nem tárta föl az egyetemes filozófiatörténet abban az időben, amikor a magyar filozófiatörténet-írás számára már fontos lett volna ez a kapcsolat, esetleg őket is csak (más) nemzeti szintű filozófiatörténet-írásokban tárgyalják, amelyekre azért nem figyelünk, mert a nagy európai elbeszéléshez való kapcsolódásra összpontosítunk. Példám jellegzetes, hosszú időn keresztül öröklődő filozófiatörténeti tévedés és félreértés, félreértelmezés a középkor filozófiatörténetéből, amelynek eredményeképpen filozófiatörténész elődeinknek fiktív alakot sikerült konstruálniuk a magyar filozófiatörténet régmúltjában. Főlemlítésével korántsem az a célom, hogy lajstromozzam a magyar bölcsélettel foglalkozó nagy filozófiatörténész elődeim, például Erdélyi János tévedéseit. Mai, a középkorra vonatkozó egyetemes filozófiatörténeti ismereteink birtokában az ezekkel az ismeretekkel önhibájukon kívül nem rendelkező XIX. századi filozófiatörténészekről ítélkezni nem volna sem etikus, sem különösebben értelmes vállalkozás. Azt viszont esetleg tanulságos dolog megvizsgálni, hogy melyek lehettek azok a szemléleti sajátosságok, amelyek a tévedés irányába vitték el az elődöket.

Az Erdélyi János filozófiatörténetében *Erdélyi Bojót* magyaráított névváltozattal szereplő középkori szerzőnek XIX. századi historiográfiánk kitüntetett szerepet szánt a magyar filozófiatörténet narratívumában: a különféle teoretikus kezdemények, előzmények után ő lett volna az első szűkebb értelemben vett magyar *szakfilozófus*. A toposz először Toldy Ferencnél bukkan föl magyar irodalomtörténetének első két kiadásában, amelyekben még nem azonosította következetesen a *magyar* irodalmat a *magyar nyelvű* irodalommal, így ezekben még a magyarországi latin nyelvű irodalomról is közöl összefoglaló ismertetőket, különösen a középkori, a humanizmus koráról és a kora újkorról szóló fejezetekben. (A későbbi kiadásokból a magyarországi latin nyelvű kultúrára vonatkozó részeket már következetesen kihagyja.) A filozófus kitüntetett szerepét a magyar filozófia történeti elbeszélésében így vezeti be:

„Figyelmet érdemel, hogy némi *bölcsészeti mozgalom* is jelentkezett már ez időszakban [a fejezet címe: *Lajos és Zsigmond kora*]. T. i. a *magyar bölcsészek* sorának megnyitója Erdélyi Boetius dömés Lajos király alatt virágzott (1345), s nem csak mint híres istenész, mélyelmű philosoph és sokoldalú tudós magasztaltatik szerzetének évkönyveiben, hanem egy önálló bölcsészeti munkáján kívül (De mundi aeternitate), melynek már címe egyenesen philosophiai, és nem hittani álláspontra mutat, mint *Aristoteles magyarázója* is fellépett (De sensu et sensibili, de vita et morte, De somno et vigilantia), s azt hagyja hinnünk, hogy valamint másfelé, úgy nálunk is a középkorban felsőbb iskoláink philosophiája alatt egyenesen Aristoteles fejtegetését kell értenünk.”¹⁰

Azt a gondolatot, hogy a szóban forgó szerzőben kell tisztelnünk az első magyar szakfilozófust, Erdélyi először *A hazai bölcsészet jelenében* említi Toldyra hivatkozva, mindjárt evidenciaként;¹¹ arra hozván föl történeti példaként, hogy Hetényi és Szontagh *egyezményre* törekvése nemhogy nem

¹⁰ Toldy Ferenc: *A magyar nemzeti irodalom története*. 2. jav. kiad. Pesten, Emich és Eisenfeld, 1852. 158–159. o. (Tanulmányomban mind a magyar, mind a latin nyelvű idézeteket betűhíven közlöm, nem igazítom mai helyesírásunkhoz, és semmilyen szempontból nem emendálom a szöveget.)

¹¹ Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene*. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai 1981. 69. o. Erdélyi itt még Toldy művének más oldal-számozású első kiadását hivatkozva: Toldy Ferenc: *A magyar nemzeti irodalom története*. I–II. kötet. Pest, Emich, 1851. I. köt. 137. o. Filozófiatörténetében majd frissíti a könyvészetet, és ott már végig a második kiadás alapján hivatkozva Toldyt.

újdomság, hanem valójában olyan közhely a filozófiában, amely nálunk is megvan gyakorlatilag mindenkinél, még az olyan régi szerzőknél is, mint a szűkebb értelemben vett első magyar filozófus. Filozófiatörténetében már visszakeresi azt a forrást, amelyre Toldy is támaszkodik, és annak alapján jelöli ki a középkori filozófus helyét a magyar filozófiatörténetben:

„A bekövetkezett századdal, mely a XIV. és az országos életnek is ragyogó századaikhoz tartozik, kezdenek kiválni egyes nyomok alig meghatározható irányban. Valószínűnél bizonyosabb, hogy Aristoteles tanulmányozása színezi e nyomokat. A stagirai bölcsész tanainak Erdélyi Bojót [Erdélyi lábjegyzete: Ferrarius, De rebus s. ordinis Praedicatorum 443. l.] (Boëtius ex Transylvania) leszen szószólója 1345. évben I. Lajos király alatt. Vizsgálódásokat írt Aristoteles felett ily című dolgozatokban: *de sensu et sensibili*, *de vita et morte*, *de somno et vigilia*. Önálló munkát is írt volna *a világ örök voltáról* (De aeternitate mundi).”¹²

Az a forrás, amelyre Toldy és az ő nyomán Erdélyi támaszkodik, Ferrari Zsigmond (Sigismundus Ferrarius), a domonkos rend magyarországi újjászervezésével megbízott olasz dömés barát munkája a magyar rendtartományban szentté és boldoggá avatott domonkosokról, valamint a rend egyéb nevezetes tagjairól, többek között egyetemi embereiről, teológiai és filozófiai szerzőiről.¹³ A hivatkozott rész valóban szinte szó szerint azt tartalmazza, amit Toldy és Erdélyi magyarítva, legfőljebb stilisztikai módosításokkal és egy-két saját kurta értékelő mondattal megtoldva idéznek belőle.¹⁴ Csakhogy Ferrari tovább folytatja a mondatot, megfogalmazva az általa közölt adatok forrásaival szembeni bizalmatlanságot:

„[Krisztus 1345. évében volt virágában], amint Némethi atya írja *adversariáiban*. Igaz, hogy Antonius Senensis [Boetiust] a dáciai

¹² Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai, 1981. 340–341. o.

¹³ Sigismundus Ferrarius: *De rebus Hungariae provinciae ordinis praedicatorum*. Viennae Austriae, Matthäus Formica, 1637.

¹⁴ „Fr. Boetius, ex Transsylvania, Theologus praelatus, Philosophus profundus, & consummatus, aliisq. disciplinis haud ignobiliter excultus, atq. regularis vitae merito conspicuus, scripsit super libros Aristotelis Stagyrtae, Peripateticorum Principis, de
Sensu & sensibile,
Vita & morte,
Somno, & vigilia.

Edidit etiam opus de Mundi aeternitate. Floruit ad annum Christi 1345.” i. m. 443. o.

rendtartomány neveltjei között sorolja fel, ami nem azonos a magyar rendtartománnyal (amint az Antonius Senensis [munkája] alapján világos).¹⁵

Az itt hivatkozott Antonius Senensis 16. századi portugál származású domonkos szerzetes rendtörténeti munkája volt Ferrari Zsigmond összeállításának egyik legfontosabb forrása. Filozófusunkról Antonius atya mindazt elmondta már, amit Ferrari megemlít, csupán a származását jelzi más-képpen, amire Ferrari utal is, illetve életének datálásában bizonytalan, amit viszont következő századbéli rendtársa már figyelmen kívül hagy.¹⁶ A rendtartomány azonosítása terén Ferrari joggal volt gyanakvó: forrása nem egyszerűen a felsorolt szerzők származási helyét adja meg, hanem azt a *domonkos rendtartományt*, amelyhez tartoztak. Dacia Erdélyként való értelmezése ezért már itt gyanússá kell, hogy váljon, hiszen a domonkosoknál ilyen rendtartomány nem volt. Az erdélyi domonkosok a magyar rendtartományhoz tartoztak, így ebben a körben, ilyen listán az erdélyi származás külön említése idegen az összeállítás rendszerétől, és zavaró a (például párizsi) olvasó számára, hiszen más forrásból kell utánanéznie, hogy Erdély melyik rendtartomány része. Dacia a középkorból örökölt latin terminológiában valójában Dániával, domonkos rendtartományként pedig koronként hol Dániával, hol a Dániát is magában foglaló egész Skandináviával azonos. Ferrari másik, magyar forrása, a szövegben hivatkozott Némethi atya értelmezi át a földrajzi nevet Erdélyre, és javasolja átírni Daciát a kor latinságában megszokottabb Transsylvaniaira. Ferrari kortársáról és barátjáról, Némethi Jakab jezsuita szerzetesről (1573–1644), a nagyszombati egyetemi könyvtár első fennmaradt katalógusának összeállítójáról van szó, aki sok magyar, főleg egyházi vonatkozású munkát és feljegyzést készített, amelyek kéziratban maradtak, és részint máig lappanganak. Némethi e feljegyzéseit Ferrari rendelkezésére bocsátotta, és előszóbeli felvilágosításokkal, adatokkal is ellátta, ahogyan

¹⁵ „sic P. Nemethi in suis adversariis. Verum est, Ant. senensem, illum inter Provinciae Daciae, alterius a Provincia Hungariae, (ut liquet ex S. Ant.) alumnos recensere.” Ugyanott. Itt fejezem ki köszönetemet Schmal Dánielnek, aki segítségemre volt ennek a szöveghelynek az értelmezésében.

¹⁶ „Frater Boëtius ex provincia Daciae, Theologus praelatus, Philosophus profundus et consummatus, & in aliis disciplinis non ignobilis, regularis autem vitae merito venerandus, scripsit super librum de sensu & sensato Arist. Super librum de morte & vita eiusdem. Super librum de somno et vigilia, eiusdem. Librum etiam cui titulum dedit, De aeternitate mundi. Claruit anno Domini*” Antonius Senensis, Lusitanus: *Chronicon Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Parisiis, Nicolaus Nivellius, 1585. 56. o. Antonius atya művében sorra csillagot írt be évszám helyett azokhoz a szerzőkhöz, ahol nem talált erre vonatkozó, legalább körülbelüli adatot. A művek szerzőiként fölvevett nevezetes rendtagok többsége ilyen nála.

erről Ferrari is köszönettel emlékezik meg munkájában. A kutatás jelen fázisában még nem sikerült beazonosítani Némethinek Ferrari által hivatkozott kéziratát, és megállapítani, hogy fönmaradt-e, hozzáférhető-e a kutatás számára. A műfaj megjelölése mindenesetre az *adversaria* kifejezésnek 'az ellenfél állításai' jelentésén alapul, és a kora újkori úgynevezett *gyűjtőkommentárok* egyik típusának gyakori megnevezése. Ezekben a feljegyzésekben a literátus szerző azokat a helyeket gyűjti össze, ahol olvasmányai során egy-egy állítással, adattal, vagy akár nyelvi megoldással nem értett egyet, és saját, más megoldást javasolt. Némethi atya ilyen típusú feljegyzései működési körének megfelelően nyilván főként szerzők és művek életrajzi és kiadási adataira vonatkoztak, és a rendelkezésre álló, azóta esetleg részben elveszett könyvtári és archívumi forrásokra támaszkodtak. Az is lehetséges azonban, hogy Ferrari itt is, műve más helyeihez hasonlóan, Némethi előszóban kifejtett vélekedésére hivatkozik, amelynek alapját és kontextusát ma már lehetetlen rekonstruálni.

A Dacia helynév helyes értelmezése és a középkori szerzőnek tulajdonított kommentárok, valamint az önálló munka címe alapján a mai, a filozófiatörténetben minimálisan tájékozott olvasó számára már természetesen világos, hogy Erdélyi Bojót valójában Boëthius Dacusszal, más néven Boëthius de Daciával azonos. A XIX. században Toldy és Erdélyi által a magyar filozófiatörténeti kánonba egy XVII. századi, akkor még óvatosan kezelt tévedés alapján bekerült szerző a közkeletűen *latin averroistáknak* nevezett irányzat Brabanti Sieger mellett második legismertebb, *dán származású szerzője*, aki azonban 1345-nél jóval korábban, az 1277-es párizsi elítélő határozat *előtt* fejtette ki tevékenységét a párizsi egyetemen. Céлом azonban, mint fentebb már jeleztem, *nem* Némethi, Ferrari, Toldy és Erdélyi tévedésének helyreigazítása. Ennek nem sok értelme lenne, hiszen ma már senki nem gondolja, hogy létezett Erdélyi Bojót nevű magyar filozófus, vagy azt, hogy Boëthius Dacus magyar volt. Inkább a tévedést lehetővé tevő körülményekre vagyunk itt kíváncsiak. Az egyik (külső) körülmény az időrendre vonatkozó és az életrajzi adatok elszakadása a szerzőtől a rendelkezésre álló forrásokban. A domonkos rendtörténet fontos forrása az a 14. században összeállított lista, amely a rend jeles szerzőinek a műveit tartalmazza, és amelynek valamelyik másolata közvetlenül vagy közvetetten az eddig említett rendtörténetek egyik forrásául szolgált, mint ez a Boëthiusra vonatkozó adatoknak és azok megfogalmazásának egybecsengéséből is kitűnik.¹⁷ A modern kiadásban publi-

¹⁷ „(35.) fr. Boetius natione Dacus, scripsit libros de modis significandi. Item questiones super topica Aristotelis. Item sup. librum physicorum questiones. Item questiones de celo et mundo. Item questiones super librum de anima. Item questiones super de generatione et corruptione. Item questiones super de sensu et sensato.

kált, az ausztriai Stams apátságából előkerült egyik kézirata után *stamsi katalógusként* vagy *jegyzékként* emlegetett lista Daciáról nem mint domonkos rendtartományról beszél, hanem a szerző „nemzeti” hovatartozását írja le a Dacus jelzővel. A *nemzet* kifejezés itt azonban egyértelműen a középkor *egyetemi nemzetére* utal, hiszen a felsorolt szerzők mindnyájan egyetemi fokozattal rendelkeznek, életüknek legalábbis egy részében egyetemi oktatóként működtek, leginkább, ha nem kizárólag, a párizsi egyetemen. A jegyzék valószínűsíthetően olyan egyetemi vagy egyetemhez közeli forráson vagy forrásokon alapul, mint a Denifle hivatkozott munkájában közölt másik dokumentum: lista a párizsi egyetem domonkos magisztereiről. Többnyire itt is a magiszterek egyetemi nemzete, nem pedig a kibocsátó rendtartomány szerepel a név mellett megkülönböztető adatként, számos helyen évszámokat is megadnak, ahol pedig nem, ott is meg lehet kísérelni a körülbelüli datálást, lévén, hogy a lista egyetemi aktivitásuk időrendjében veszi sorra a magisztereket. A stamsi jegyzék készítőjének és első használóinak feltehetően még rendelkezésére álltak ilyen típusú rendtörténeti dokumentumok is, így tudhatták, hogy mely egyetem és mely nemzedék domonkos oktatóinak a már meglévő listáját egészítik ki az illetők műveivel. (Egyébként is: a rend alapítása óta ekkor még csak egy század telt el. A listán szereplő szerzők legalábbis második felének a fiatalabb kortársai közül még élhettek néhányan, így a datálásban nagyot tévedni ekkor még nem lehetett. A közösségi, illetve a testületi kulturális emlékezet működéséről való mai tudásunk alapján nem tekinthető véletlennek, hogy éppen a XIV. század első évtizedeiben jut el a rend saját múltja emlékeinek rendszeres, írásbeli rögzítéséhez: erre rendszerint akkor kerül sor, amikor a közösség azt érzékeli, hogy fontos események utolsó szemtanúinak a nemzedéke rövidesen távozik az élők sorából.) Nem bizonyítható ugyan, de elképzelhetőnek tartom, hogy a *stamsi jegyzékben* a szerzők sorrendje a ma már ismeretlen forrás vagy források *időrendi felsorolását* követi, de már konkrét évszámok nélkül.

Ami azonban a *stamsi jegyzék* és más hasonló listák középkori használójának nem okozott gondot, azt Antonius Senensis a 16. században már korrigálhatatlan adathiányként érzekelte. Ferrari Zsigmondnak és segítőjének,

Item questiones super de somno et vigilia. item questiones super de longitudine et brevitate vite. Item questiones super de memoria et reminiscencia. Item questiones super de morte et vita. Item questiones super de plantis et vegetabilibus. Item librum de eternitate mundi.” *In ista tabula nominatur omnia scripta sive opuscula FF. magistrorum sive bacul. de Ordine Praedicatorum.* (Más helyen *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum* címen, vagy egyszerűen csak *Tabulaként* említik a jegyzéket.) Modern kiadása alapján idézem: Heinrich Denifle: Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens in 13. und 14. Jahrhundert. *Literatur- und Kirchengeschichte*, 2. 1886. 230. o.

Némethi Jakabnak még nagyobb problémával kellett szembenéznie: feladatuk nem egyszerűen a magyar domonkos rendtartomány történetének megírása volt abban az értelemben, hogy *rendszeressék* a rend helyi történeti hagyományait, hanem a reformáció idején gyakorlatilag megszűnt rendtartomány megszakadt hagyományát kellett *rekonstruálniuk* a rendelkezésükre álló források, adatok alapján, amelyeknek az eredeti kontextusát sok esetben már nem értették. Némethi Jakab számára így vált lehetségessé *Dacia* átírása *Transsyvaniára*: a kifejezések cseréje neki valószínűleg csupán stilisztikai és közérthetőségi kérdés volt. A rendtörténeti munkák láncában elveszett datálás pótlására általa javasolt 1345-ös évszám eredetét egyelőre csupán feltételezni tudom. Némethi atyának lehetett információja a *stamsi jegyzék* létezéséről: ha nem is látta a szöveget, annyit tudhatott, hogy Antonius Senensis és a domonkos rend más történészei ehhez hasonló késő középkori forrásokból dolgoztak. Természetesen nem magának a samsi kéziratnak az ismeretét feltételezem, hanem a széles körben elterjedt lista valamelyik másolatáról, változatáról való tudomást.¹⁸ Ezt elfogadva arra lehet gondolni, hogy ezen lista vagy más, általa még ismert, Boëthiusra vonatkozó források készítésének feltételezett dátumát vetítette rá arra az egy, benne szereplő szerzőre és műveire, amely magyar szemszögből nézve fontosnak tűnt számára.

Mindezek a filológiai, forráskritikai hibák elkövetését lehetővé tevő külső körülmények azonban nem lettek volna elegendők a tévedés megrögzüléséhez, és ennek révén Erdélyi Bojót fiktív alakjának megképződéséhez a magyar filozófiatörténet kánonjának kitüntetett helyén, ha az egyetemes filozófiatörténet-írásban történetünk idején már előbbre tart a középkori filozófiatörténet feldolgozása. Ma már, amikor elég a kérdés tisztázásához levenni a polcra (akár egy magyar nyelvű) kézikönyvet, nehéz elképzelni, hogy a barokk korban és a XIX. században, vagyis Ferrari, Némethi, Toldy és Erdélyi korában a maga idejében jelentős skolasztikus filozófus neve gyakorlatilag semmit sem mondott még a filozófiatörténetben jártas szakembereknek sem. Azzal a problémával szembesültek tehát filozófiatörténész elődeink, hogy éppen a magyar filozófiatörténeti elbeszélés szempontjából igen fontos alak kutatásában nem támaszkodhattak az egyetemes filozófiatörténet eredményeire. Hosszasan kellett várni arra, hogy a filozófiatörténet művelése komoly formában kiterjedjen a középkorra, és azon belül Boëthius Dacus újrafelfedezésére. Amikor ez a nemzetközi szinten megtörtént, természetesen a magyar tévedést is sikerült maguknak a magyar kutatóknak leleplez-

¹⁸ Tarnai Andor a *stamsi jegyzék* későbbi kiegészített változatának a latin európa peremvidékein való elterjedtsége alapján elképzelhetőnek tartja, hogy nálunk is ismerték: Tarnai Andor. *A magyar nyelvet írni kezdik. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*. Budapest, Akadémiai, 1984. 89. o.

niük és korrigálniuk, erre azonban ezt megelőzően esélyük sem lehetett, így érthető, hogy a XVII. század első harmadától a XX. század közepéig ápolták Erdélyi Bojót fikcióját. A leleplezésre meglehetősen szerencsétlen történelmi körülmények között került sor: a tisztázó cikk kefelevonatát 1947-ben még kiadták szerzői korrektúrára, nyomdába azonban már nem kerülhetett a hosszú évekre megszűnő folyóirat, így a korrekcióra még később, fokozatosan kerülhetett sor ugyanannak a szerzőnek más publikációi nyomán.¹⁹ A véletlen különös játéka, hogy a tisztázó tanulmány szerzője, Sajó Géza lesz az, aki majd néhány év múlva megtalálja a *De aeternitate mundi* addig ismeretlen kéziratát az OSZK-ban, és közreadja a nemzetközi tudományos közösség számára.

Innentől, hogy fény derült a szerző személyére, korszakára és származására, magyar szempontból már senki nem foglalkozott Boëthiusszal, az újabb publikációkba legfőljebb az olvasó tájékoztatására az kerül bele, hogy a szerző vélt magyar származása régi, tévesnek bizonyult feltételezés. Holott magyar szempontból mégis maradt Boëthius Dacusszal kapcsolatban legalább két filozófiatörténeti feladatunk. Az egyik az lenne, hogy feldolgozzuk Erdélyi Bojót fiktív alakjának történetét a magyar filozófiatörténet-írásban. A filozófus ebben a formában valóságos szerzőként sohasem létezett ugyan, ám narratívumalkotó elemként, a magyar filozófiatörténet-írás immár történeti tényeként nagyon is fontos alak. Másik feladatunk annak a vizsgálata volna, hogy a kézirat magyarországi föllelése csupán véletlen eset volt, vagy annak a jele, hogy kimutatható a szerzőnek valamilyen későközépkori magyar recepciója. Talán még az is lehetséges, hogy Némethi atya 1345-ös évszáma különböző közvetítéseken keresztül azon alapul, hogy ebben az időben bizonyos magyarországi körökben – mondjuk egy-két dömés kolostorban – valamilyen szempontból fontos olvasmánynak számított Boëthius néhány szövege.²⁰

¹⁹ A(z ekkor) végül nem megjelent cikk adatai ezek lettek volna: Sajó Géza: „Erdélyi Bojót”, az állítólagos magyar származású középkori bölcselő, az újabb kutatások megvilágításában. *Magyar Könyvszemle*, 71, 1947. 1–4. 30–60. (Az összevont számként megjelentetni kívánt évfolyam cikkeinek korrektúrapéldánya maradt fenn, ez férhető hozzá a Magyar Elektronikus Könyvtárban a folyóirat digitalizált évfolyamai között.) Sajó Géza tanulmánya részletesen tárgyalja Erdélyi Bojót fiktív alakjának megképződését filozófiatörténet-írásunkban, és utal arra is, hogy a fikció leleplezésére a középkori filozófiatörténet egyre komolyabb és részletesebb nemzetközi feldolgozása nyújtott lehetőséget. Írásának ekkor azonban még nem lehetett célja annak a bemutatása, hogy a fiktív alaknak *mi volt a funkciója* a magyar filozófiatörténet elbeszélésében. Egyébként véleménye szerint Ferrari a kritikus helyen Némethi atya *szóbeli* közlésére támaszkodott.

²⁰ Sajó Géza idézett munkájában hoz arra példákat, hogy a Ferrari utáni domonkos rendtörténetek némelyike, Némethihez hasonlóan, de jóval később, az 1300-as évek első harmadára, közepére datálja Boëthiust. Az a körülmény, hogy a filozófus

*EPILÓGUS A LOKÁLIS ÉS EGYETEMES FILOZÓFIATÖRTÉNET KÍVÁNATOS
ÖSSZHANGJÁRÓL*

A fejezetcímbe jelzett állapot napjainkban látszik bekövetkezni. A filozófiatörténet tárgya szélesebben értelmeződik, módszertana érintkezik a filológiával, eszmetörténettel és más történeti diszciplínákkal. Itt nyílna mód arra, hogy a többé-kevésbé kidolgozott és karbantartott nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélések anyagát hasznosítsa az egyetemes filozófiatörténet is. A legszembeötlőbb lehetőség a megélénkülő recepciótörténeti vizsgálatokban való hasznosítása a nemzeti elbeszélésekben már megrajzolt, a lokális szintereken jelentős figuráknak és vitáknak a nagy irányzatok recepciójának európai körképében. A két szemlélet és tudásanyag azonban mai állapotában nehezen tud még összekapcsolódni, a recepciótörténet könnyen válik nevek, évszámok és citált szerzők végeérhetetlen listájává, amelynek senki sem vállalkozik az értelmezésére, vagy akár csupán a különböző recepcióláncok pusztá összehasonlítására. A hosszú távú megoldás az egyetemes és a lokális filozófiatörténet eddigi viszonyának alapvető átalakítása lenne a lokális elbeszélések összehasonlító vizsgálatának bevezetésével, amely a magyar esetben a *kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet* művelését jelenti.

valóságos életidején kívül ez az egyetlen – bár később tévesnek bizonyult – datálás, amely többeknél is fölmerült, egymástól függetlenül, legalábbis fölveti a *közös forrás* gyanúját, ugyanakkor azt is mutatja, hogy az utókor hosszú időn keresztül mennyire tanácstalan volt a nagyskolasztika legtöbb alakjával kapcsolatban.

PALÁGYI MENYHÉRT AZ „EMLÉKEZET”-RŐL

SZÉKELY LÁSZLÓ¹

BEVEZETÉS

Palágyi Menyhért az *Atheneum* folyóiratban 1892-93-as évfolyamában három általa „lélektani”-ként illetve „pszichológiai”-ként megjelölt tanulmányt jelentetett meg. E tanulmányok egyikének a címe „Az emlékezet”, ám a másik kettő is érinti e tárgysterületet: bennük a filozófus az emlékezés emberi adottságát olyan középponti antropológiai kategóriaként kezeli, mely a reflexív gondolkodás meghatározó, konstitutív eleme, s mint ilyen, ember-mivoltunk kiküszöbölhetetlen előfeltétele.² Elmélete szerint az emlékezőtehetség az, amelynek köszönhetően képesek vagyunk megkülönböztetni magunkat környezetünkől, és ezáltal szubjektumként reflektálni magunkra és a bennünket körbevevő világra: e képesség nélkül mind a mindennapi tudat, mind a filozófiai-reflexív gondolkodás, mind a művészetek és a tudományok elképzelhetetlenek volnának, és e funkcióhoz képest a múlt fölidézése az emlékezet által annak csupán járulékos, kiegészítő mozzanata.

Persze az az elképzelés, hogy az emlékezetnek kulcsszerepe van az emberi gondolkodásban, nem új. A velünk született eszméket elvető angolszász empiristák számára éppen az emlékezet képessége azon tényezők egyike, amelyek gondolkodásunk számára anyaggal szolgálnak. Hiszen mire a folyamatosan változó-elenyésző érzéki tapasztalat és a belső, lelki események gondolkodásunk tárgyává válhatnának, már tova is tűnnek, és így nem képezhetik annak alapját. Ha nincsenek velünk született eszméink, és elménk csak benyomásaink révén töltődhet föl tartalommal (mint amiképpen ezt a radikális empiristák vélik), valamiképpen rögzülnie kell e benyomásoknak ahhoz, hogy reflektálhassunk rájuk. A „tabula rasa” kontextusában csak a (külső vagy belső) tapasztalatra történő visszaemlékezés – azaz a tapasztalat elménkben rögzült „képmás”-ának a fölidézése – szolgálhat elménk számára olyan nyersanyaggal, amelyet azután gondolkodásunkkal földolgozhatunk, és amelyből, mint „elsődleges ideák”-ból képzelőerőnk és teoretikus képességeink segítség-

¹ MTA BTK Filozófiai Intézete. A szerző ezúton mond köszönetet az *Országos Tudományos Kutatási Alap*nak, amely a Mester Béla által vezetett „A magyar filozófiatörténet narratívái” című, K 104643 OTKA-számú kutatási program keretében támogatta jelen tanulmány megszületését.

² Vö.: Palágyi 1892. 1893. 1893a.

gével további ideákat, fogalmakat, illetve fantáziaképeket, műalkotásokat és elméleteket alkothatunk.

AZ EMLÉKEZET AKTÍV, TEREMTŐ MOZZANATA

Csak hogy Palágyi már ekkor, e korai filozófiai értekezéseiben is a racionalizmus és empirizmus dichotómiájának meghaladására törekszik. Ezért amikor az emlékezetnek kitüntetett antropológiai funkciót tulajdonít, nem a korai empiristák ismeretelméletét, sem nem az ők emlékezetfogalmát eleveníti föl, hanem velük vitatkozik. Számára ugyanis a visszaemlékezés nem passzív folyamat, hanem aktív, alkotó-teremtő tevékenység, s ez elméletében két, az emlékezettől elválaszthatatlan, annak konstitutív elemét képező tényezőben jelenik meg:

i) az emlékezés mindig eltekint az eredeti élmény környezetének egyes elemeitől, azaz „*absztrahál*” (Palágyi 1893a, 544-547. o.) ;

ii) minden emlékezet többé-kevésbé alkotó jellegű, amennyiben *új (lelki) körülmények közé helyezi át* az eredeti benyomásokat, és ezáltal a mindenkori szituációnak megfelelően új jelentéseket rendel hozzá, *új értelmet ad* számukra. (u.o.).

A magyar filozófus fölfogása tehát gyökeresen eltér a korai empiristák fölfogásától. Így Hume az elsődleges ideákat, mint gondolkodásunk tárgyait, a külső, testi-fizikai és a belső, lelki benyomások képmásainak tekintette, amelyek csupán annyiban különböznek az eredeti benyomásoktól, hogy annál haloványabbak, „gyengébbek”:

„Az emberi szellem észleleteit két különböző fajtára lehet osztani, benyomásokra és ideákra Különbségüket azt teszi, hogy mennyire erőteljesen és elevenen bukkannak föl a szellemben, hatolnak be elménkbe vagy tudatunkba. Azokat az észleleteket, amelyek a legerőteljesebben és a leghevesebben lépnek föl, benyomásoknak nevezhetjük; e név alá foglalok minden érzetet, szenvedélyt és emóciót, ahogyan először megjelenik a lélekben. Ideáknak pedig a benyomásoknak az elmében vagy a gondolkodásban megjelenő halvány képmásait nevezem. Nem hiszem, hogy sok szót kellene vesztegetnem e megkülönböztetés magyarázatára. Mindenki könnyen maga is fölismeri, mi a különbség a között, hogy érzünk valamit, és a között, hogy csak gondolunk valamire.” (Hume: 22. o.)

„Első megjelenésükkor egyszerű ideáink kivétel nélkül olyan egyszerű benyomásokból származnak, melyek megfelelnek az ideáknak, és amelyeket az ideák pontosan visszaadnak.” (i.m. 26. o.)

Persze Hume elméletében már ezen egyszerű benyomások képmásai, az egyszerű „ideák” sincsenek folyamatosan jelen tudatunkban. Bár a benyomás jelenlétével egyidejűleg létrejön annak képmása, de ahhoz, hogy az a reflexív gondolkodás tárgyává váljék, később föl kell idéződnie bennünk. S ezen a ponton jelenik meg nála az emlékezet: elképzelésében az egyszerű benyomásokat *két* formában eleveníthetjük föl magunkban:

i) egyrészt az *emlékezőtehetség* által, amikor is a benyomás az idea, mint képmás formájában csak kis mértékben veszíti el eredeti elevenségét (i.m. 30. o.)

ii) másrészt a *képzelőerő* által, amikor is e képmások elmosódottabbak és bágyadtabbak (u.o.).

Az *emlékezőtehetség* és a *képzelőerő* ugyanakkor Hume szerint nemcsak az általuk megjelenített képmások élénkségében különbözik egymástól, hanem az aktivitás és a passzivitás tekintetében is. Amíg az emlékezetnek nincs nagy játéktere, mivel meg van kötve a határozott kontúrú ideák által, és az a rendeltetése, hogy az ideák mellett azok *rendjét* és *helyzetét* is pontosan megőrizze, addig a képzelőerő – mint amiképpen ezt például a költeményekben és más művészeti alkotásokban látjuk is – „szabadon megváltoztathatja és áthelyezheti ideáit”. (i.m. 31. o.) Ezért ha az emlékezet által megjelenített idea pontatlan, akkor az fogyatékoságának, az emlékezőtehetség korlátjainak következménye, míg a képzelőerő esetében éppen funkciójából fakad a „pontatlanság”. Így az előbbi *passzív*, az utóbbi alkotó, *aktív* képesség.

Mármost Palágyi említett három tanulmánya éppen ezzel a Hume-nál karakterisztikusan megjelenő, de általában az angolszász empiristákra jellemző koncepcióval száll vitába, és ennek során ismeretelméletükkel és filozófiai antropológiájukkal az általa revidiált új emlékezetfogalmon nyugvó ismeretelméletet és antropológiát szegezi szembe. Így a magyar filozófus szerint a hume-i kategorizáció hamis: benyomásaink is lehetnek haloványok, bizonytalanok, míg emlékképeink elevenek és élénkek. Továbbá, az „emlékezet sohasem «reprodukál» oly értelemben, hogy egy megvolt benyomást visszaállítana” (Palágyi 1893a 540. o.), hanem mindig alkotó. Az ezzel kapcsolatos tévedést pedig nem csupán a hume-i filozófia belügyének tekinti: meggyőződése szerint a *szenzualizmus* filozófiai irányzata általában is abból a hibás elképzelésből fakad, amely az emlékeket az eredeti (haloványabb) reprodukciójának tekinti.

A magyar filozófus célja ennek megfelelően a szenzualizmus meghaladása, és ezt oly módon szeretné elérni, hogy egyúttal ne essünk az ellenpólus, a racionalizmus csapdájába sem. E „meghaladásra” törekedve azonban a Hume-mal szembeni éles tartalmi kritika ellenére bizonyos mértékig mégiscsak a hume-i logikát követi.

Így Hume-hoz hasonlóan fontos szerepet tulajdonít az introspekciónak, sőt, azt egyenesen módszertani kiindulópontjává teszi meg. Persze ez az attitűd – amely kifejezetten ellentétben áll a később uralkodóvá váló objektivista, harmadik személyű megfigyelőt és leírásokat preferáló pszichológiával – nem volt ismeretlen az akkori lélektanban. Ám Palágyinál itt egy eredeti mozzanat jelenik meg, amennyiben az idői dimenziót és az az introspekción szorosan egymáshoz kötve arra hívja föl a figyelmet, hogy nem lelki állapotok, hanem időben zajló lelki folyamatok megfigyelésére kell törekednünk:

„A lélektan nem volna oly ingatag tudomány, ha a bölcselek hű és gondos önmegfigyelést gyakorolnának. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha a lelki folyamatok vizsgálatában az időrendről sohasem feledkezünk meg.” (Palágyi 1893a 544. o.)

E ponton, az idődimenzió bevonásával jelenik meg azután talán először nála a későbbi filozófiai írásaiban – így különösen *A tér és az idő új elméletében* (Palágyi 1901/1925) – visszatérő „áram” vagy „áramlat” fogalma: lelki folyamatainkat egy dinamikus lélektan alapvetését fölvezetve lelki áramlatokként jellemzi.³ Amikor Hume az észleletek két típusáról – a benyomásokról és az ideákról – beszél, akkor annak ellenére is statikus fogalmakkal dolgozik, hogy azokat változóaknak tekinti. Az áramlat fogalmával viszont Palágyi elméneknek, illetve belső, lelki életünknek történéseit nem egyszerűen időbeli állapotok egymásutánjaként írja le, hanem olyan heterogén áramlatok dinamikus szintéziseként, amelyek nem egymástól jól elkülöníthető állapotok egymásra következése által jönnek létre, hanem tartalmak folyamatos időbeli folyamatai. A lelki áramlat e fogalma az, amelynek segítségével azután megpróbálja reprodukálni azt a kettőséget, amelyet egyik oldalról közvetlen benyomásaink, másik oldalról a gondolkodás, az alkotás és a fantázia tárgyát képező élmények tekintetében Hume fogalmilag *a benyomás és az idea* kettőségével ragad meg: a magyar filozófusnál ennek helyére a *reális és ideális áramok* dichotómiája kerül.

³ Az „áramló tér” Palágyi-féle fogalma kapcsán Palágyi hivatkozott művén kívül lásd még: Nagy 2003., illetve Székely 1994.

A benyomások és az ideák szembeállításával Hume az újkori filozófia egyik karakterisztikus kérdését tematizálta: miképpen különböztethetjük meg a közvetlen észleletben létező valóságot a pusztán gondolatitól, a fölidézettől, a pusztán elképzelttől? Honnan tudhatjuk, hogy nemcsak fantáziánk által teremtett képekkel vagy pusztán emlékképekkel szembesülünk, hanem ennél valamivel többről van szó? Mint láttuk, a skót filozófus válasza erre az erősség, az elevenség: ennek fokozatai nyomán adódik számára egyrészt a benyomás, másrészt az emlékezőtehetség által fölidézett emlékkép-idea, harmadrészt a képzelőerő által megkonstruált képzelet-idea hármassága. Mivel Palágyi éppen ezt a megoldást utasítja el, a reális és az ideális áramlatok megkülönböztetésének kritériuma nála semmiképpen sem lehet az előbbieket élénkebb, erőteljesebb, illetve az utóbbiak halványabb volta. A megkülönböztetés alapjául nála egy általa bevezetett, az introspekció segítségével visszaigazolható antropológiai kategória szolgál: ez a külső világ és az emberi szellem közötti elkülönülőzés, amit ő a „szemlélő lélek” és a jelenlévő környezet közötti „meghasonlítás”-ként jellemez. (Palágyi 1892. 499. o.)

A „meghasonlítás” e fogalma persze, ha tartalmilag új is Hume-hoz képest, formálisan nem jelent előrelépést hozzá képest, hiszen éppen azt előfeltételezi, amit a skót filozófus az élénkség fokozataival vezet be: azt, hogy szellemi tartalmaink egy része a jelen, itt és most valóságát reprezentálja, másik része viszont csupán képzet – emlékkép, fantáziakép illetve ezek segítségével alkotott fogalom. E párhuzam ellenére azonban itt mégis egy gyökeresen eltérő filozófiai attitűddel szembesülünk. Amíg ugyanis a skót filozófus egy empirikusan jól érzékelhető – már-már szinte mérhető – skálán megjelenő minőséget előfeltételez (ez az „élénkség”), melynek mérlegelésével racionálisan dönthetünk e kérdésben, Palágyi egy eleve adott emberi képességre hivatkozik, melynek nyomán – legalábbis egészséges, normál állapotú személyeknél – elménknak a külvilág ittjéhez és mostjához közvetlenül kötődő tartalmi eleve, minden további kritériumra történő visszavezethetőség nélkül kitüntettként jelennek meg. Ezért a magyar filozófus e tekintetben Hume-mal szemben a Pascal-féle álláspontot képviseli: ha az utóbbi az ébrenlét és az álom megkülönböztetését racionálisan nem taglalható, visszavezethetetlen emberi adottságnak tekinti, akkor most Palágyi az *ébrenléten belül* is hasonlóképpen eredendő antropológiai adottságnak tekinti a közvetlen környezethez kötődő-kötöző és az attól elszakadó-elszakító szellemi tartalmakat és tendenciákat. (Palágyi magyar nyelvű szövegeit mindig az eredeti megjelenés írásmódja szerint idézzük.)

„a mily biztonsággal tudjuk megkülönböztetni elvont állapotunkat a tulajdonképeni éberségtől, oly biztonsággal vonhatunk határt a

realitas és idealitas között. Ha a philosophia így számot adott volna magának arról, hogy a realismus és idealismus harczában első sorban arról az egyszerű lélektani kérdéstről van szó, hogy mily biztonsággal tudjuk elmerülségünket az éberségtől megkülönböztetni: akkor nem támadt volna oly sok hiábavaló, a kérdés velejét nem érintő perpatvar a különböző pártokhoz tartozó gondolkozók között. (Palágyi 1893. 79. o.)

„A mily kevéssé fér kétség ahhoz, hogy fehér és fekete között különbséget kell tennünk, oly kevéssé szabad kétségbe vonnunk a fundamentális lélektani tényt, hogy ébrenlétünkön belül reális és ideális áramok váltakoznak.” (i. m. 79-80. o.)

Ugyanakkor itt nem valamiféle szemlélő ítélőképességről van szó, amelynek köszönhetően megfigyeléssel dönthetnénk egy-egy tartalom reális vagy ideális voltáról, hanem forrása a személyiségünkben, „lelkünkben” jelenlévő két, egymással küzdelemben lévő erő:

„két erő küzd egymással, hogy lelkünket hatalmába kerítse: egy ideális hatalom, mely bennünket a jelen környezettől elszakítani iparkodik, és a való környezetnek reális hatalma, mely figyelmünket magához bilincselni törekszik. A valóság és az eszmevilág harcza, melyről az emberek annyit beszélnek...” (Palágyi 1892. 498. o.)

Palágyi így nem csupán az újkori szenzualista ismeretelmélet merev, statikus „benyomás” versus „idea” dichotómiáját cseréli le új, dinamikus fogalmakkal, hanem az „ébrenlét” állapotának is egészen új koncepcióját tárja elénk:

„Immáron az ébrenlétnek egészen új fölfogásához jutottunk. Eddig ugyanis azt hihettük, hogy az elvont állapotok csak kivételes jelenségek az ébrenlétben belül, most azonban kénytelenek vagyunk ama fölfogásnak tért engedni, hogy a rövidebb tartamú elvonatkozások, melyekről magunknak számot sem adunk, rendkívüli sűrűséggel lépnek föl a legközönségesebb eszmélkedés folyamán is. ... az ébrenlét fonala mintegy két szálból van sodorva: a reális és az ideális eszmélkedés szálaiból.” (i. m. 506-507. o.)

A korábban említett reális és ideális áramlatok forrását tehát két bennünk működő antropológiai tendencia vagy – Palágyi terminológiájával – „erő”: a szellemi életünket a környezethez kötni s az attól elszakítani igyekvő képezi. S mivel egyik sem uralhatja tartósan a másikat, ébrenlétünket a reális és az ideális áramlatok folyamatos oszcillációja jellemzi, melynek nyomán az észleleteknek, illetve szellemi tartalmainknak az a Hume által föltételezett, egyenkénti elkülöníthetősége környezethez közvetlenül kötődő benyomások

és az ettől különböző ideák osztályába, Palágyinál értelmét veszíti: nála ezek mindig valamely áramlatnak az elemei, és a különbözőségük ezen áramlatoknak, mint időbeli folyamatoknak eltérő jellegéből fakad. A reális és ideális eszmei áramok, illetve az azt létrehozó erők nem hozzánk képest külső tényezők, hanem emberi lényekként való létezésünk konstitutív elemei: a világhoz való viszonyulásunk két olyan alaptípusa, mely a magyar filozófus szerint primitívebb formában már az állatoknál is megtalálható.

E ponton pedig a magyar filozófus nemcsak Hume-mal, hanem Locke-kal is szembe fordul: a modern lélektan tévútjai és bizonytalanságai részben arra vezeti vissza, hogy képzeletünket Locke-ot követve a test-lélek dualizmushoz hasonlóan az érzéki és a lelki képzetek csoportjára bontja föl, miközben azok valójában mind szellemi természetűek. Nincs külső és belső érzék, nincs külső és belső ismeretforrás, hanem csak reális és ideális áramlatok vannak. Képzeleteinknek nincs egyidejűleg egymás mellett létező két típusa, hanem csak az egymás relációjában is folyamatosan változó reális és ideális eszmei áramlások időbeli kettősége:

„Én nem beszélek kétféle «ismeretforrás»-ról, sem pedig «külső és belső érzék»-ről, mert az efféle képletes beszéd a legnagyobb zavart okozhatná.... az olyan metaphorák, mint a két «ismeretforrás» vagy a «külső és belső érzék» csak térbeli, nem pedig időbeli rendre emlékeztetnek: már pedig mondtam, hogy a lélektani buvárlatban az időrendet szem elől tévesztetni nem szabad. Én reális és ideális eszméleti áramokról beszélek, melyek egymást kölcsönösen fölváltják, és mindenki észreveheti, hogy »áramok, melyek egymást fölváltják« oly képletes beszéd, mely határozottan időrendet foglal magában. E kétféle áram létezését nem is tagadhatja senki, mert mindenki tud különbséget tenni azon állapota között, midőn a környezet figyelmét leköti és ama másik állapota között, midőn a környezettől elszakadt és távollevő tárgyakkal foglalkozik. Locke-nak is a külső és belső érzék helyett emez áramokról kellett volna szólnia és akkor észrevette volna, hogy a két áram közti különbség nem azon alapul, hogy az egyikben a lélek a külvilággal és a másikban önmagával van elfoglalva.” (i.m. 510. o.)

Mindezt pedig – állítja – a helyes, az idői dimenziót is figyelembe vevő lélektani introspekció tárhatja elénk és láttathatja be velünk. Mert:

„Épen az időrendi tagolás módszere vezetett ahhoz az alapvető belátáshoz, hogy ébrenlétünk nem egyéb, mint kétféle eszméletnek rhythmikus, rezgő váltakozása.” (i.m. 511. o.)

De milyen viszonyban van az emlékezet a reális és az ideális áramlatokkal? Másképpen: mi az emlékezet szerepe, funkciója ezen áramlatok működésében?

Palágyi e kérdésre akkor ad választ, amikor az általa bevezetett új terminológiát relációba hozza a hagyományos filozófiai fogalmakkal:

„Reális áram alatt értem azt, a mi a lélekben a jelen környezet közvetlen befolyása alatt történik; ideális áram alatt pedig azt, a mi a lélekben történik, midőn nem áll a jelen környezet közvetlen befolyása alatt. E definitióból világos, hogy a reális áram alatt az érzéki benyomásokat kell értenünk; de talán nem egészen világos, hogy ideális áram alatt az emlékezet tevékenysége értendő. Mert midőn lelkünk nem áll a jelen környezet befolyása alatt, akkor sok minden történhet benne, a mit általában nem szokás az emlékezetnek tulajdonítani.” (Palágyi 1893a 539-540. o.)

„A reális és ideális áramok váltakozását tehát úgy is kifejezhetem, hogy az actualis jelenbe folyton betolakodnak multunk emlékképei. A mit a költők váltig hangoztatnak, az szószerinti igazság: hogy t. i. a mult nem múlt el valóban, hanem mindenütt velünk van és árnyékként követi lépteinket.” (Palágyi 1893. 76. o.)

„Az én felfogásom az, hogy minden intelligentia két oszlopon nyugszik: az érzékiségen és az emlékezeten. A mit reális és ideális áramoknak neveztem, az tulajdonképen nem egyéb, mint érzéki benyomás és emlékkép. De az emlékezet szót azért nem használtam, mert azt községesen nagyon szűk értelemben veszik.” (Palágyi 1893a 539. o.)

Ezen idézetek nyomán világossá válik, hogy az emlékezet miért válhat középponti antropológiai kategóriává a magyar filozófus számára: a két alapvető eszmei áramlat közül a szellemi jellegűt – azt, amely révén folyamatosan „meghasonlunk” környezetünkkel, és ezáltal reflektív, gondolkodó és alkotó lényekként létezzünk – az emlékezet hozza létre. Az emlékezőképesség, illetve annak működése az az erő, amely az érzékiség ellenpólusaként ideális áramlatokat kelt bennünk. Ezért a filozófus tulajdonképpen „érzéki” és „emlékezeti” áramlatokról is beszélhetne, ha ezen tradicionális fogalmakhoz nem kötődnének olyan jelentéstartalmak, melyek félrevinnék a gondolatmenetet.

Láttuk, hogy Hume két alapvető képességet különböztet meg: az emlékezetet és a fantáziát. Könnyű belátni, hogy Palágyi azért térhet el ettől, azért

nincs szüksége két fogalomra (azaz azért elégedhet meg önmagában az „emlékezet” fogalmával), mert a fantázia funkcióit is az emlékezethez sorolja. Az ő szavaival:

„midőn lelkünk nem áll a jelen környezet befolyása alatt, akkor sok minden történhetik benne, a mit általában nem szokás az emlékezetnek tulajdonítani. így pl. jövőnknek kifestését, költői eszményképek alakítását, avagy tudományos kérdések megfejtését senki sem tulajdonítja az emlékezetnek. (Palágyi 1893a 540. o.)

„az emlékezet magában a tudományos lélektanban mint pusztán reproductív erő szerepel, és így maga a tudomány az, mely az emlékezet természetét félreismeri. Épp ez az oka annak, hogy az uralkodó psychologia oly egyoldalúan sensualistikus irányú; mert ha valaki az emlékezetet merő reproductionnak tekinti, akkor világos, hogy reá semminemű súlyt sem fog fektetni, és így nem is láthatja be, hogy az emlékezetnek mily nagyszerű és csodálandó szerep jut az ember szellemi életében.” (i. m. 540-541. o.)

Ugyanakkor itt nem két, korábban önállóan tekintett képesség fogalmi összehasonlásáról van szó: a magyar filozófus éppen azt tagadja, hogy létezne egy passzív, pusztán reprodukáló képesség (a hume-i emlékezet) és egy aktív, alkotó képesség, mely a már meglévő ideákból építkezve új ideákat hozna létre (a hume-i fantázia). Ismeretelméleti-antropológiai koncepciójának lényege éppen e dichotómia elvetése: az az állítás, hogy tudatunk sohasem pusztán passzív, sohasem pusztán reprodukál, hanem mindig olyan aktív, alkotó folyamatok működnek benne, melyek forrása egy és ugyanazon képesség:

„Emlékezet alatt az emberek a természetlen memóriát értik: azt a memóriát, mely egyszerűen reproducálja a múltat, lemásolja, copirozza a történeteket. Nos, én ilyen memóriáról nem beszélek, mivel nézetem szerint egy merően copirozó tehetség nem is létezik. Az eféle copirozó tehetséget csak valami nagyon természetlen elme fődözhetette fel magában, vagyis inkább olyan elme, a mely nem képes az ön megfigyelésre és a beható gondolkozásra.” (I. m. 540. o.)

„Az ideális áram nálam egyértelmű az emlékezettel, csak hogy a legtágabb értelemben vett emlékezettel; azzal, amely magában foglalja az absztrakciót és az alkotó fantáziát is.” (I. m. 546. o.)

E koncepcióban válhat azután az emlékezet mind a reflexív gondolkodás és a tudomány, mind pedig a művészi alkotótevékenység forrásává. A hume-i elmélet tartalmi opponálása ellenére ugyanakkor Palágyi e tekintetben is a

hume-i logikát követi: amiképpen a skót gondolkodó az elsődleges ideákra való reflexió segítségével bevezeti a másodlagos, majd ezekre épülve a harmadlagos, negyedleges, stb. ideák fogalmát, és így jut el a művészi és a tudományos alkotótevékenység teoretikus-filozófiai leírásához, úgy Palágyi az elsődleges, másodlagos stb. ideális áramlatok fogalmával operál. Az emlékezet újra és újra fölidézheti az ideális áramokat (azaz az „emlékeket”), s ezáltal egyre magasabb rendű ideális áramlatokat hozhat létre:

„valami fölött eszmélkedni vagy gondolkodni annyit tesz, mint ahhoz a valamihez egy ideális áramot kapcsolni. Ezen eszmélkedésünk fölött újból eszmélkedhetünk, vagyis hozzá újabb ideális áramot fűzhetünk ; és így tovább haladva mind magasabb rendű eszméket alkothatunk.” (Palágyi 1893. 89-90. o.)

E magasabb rendű ideális áramok pedig két irányba - az absztrakció és az újat létrehozó alkotás irányba - fejleszthetők:

„az ideális áramok mind magasabb és magasabb rendűekké válhatnak az által, hogy az emlékezet újból és újból fölidézi őket. Ezen magasabb rendű ideális áramok is kétféle irányban fejleszthetők ki: vagy az elemzés, vagy az alkotás irányában. Ily módon jutunk a tudományban mind magasabb és magasabb abstractiókhoz, a művészetben mind ideálisabb és ideálisabb conceptiókhoz.” (Palágyi 1893a 547. o.)

„A magasabb rendű ideális áramokon alapul az emberi szellemnek minden fensőbbsege, alapul a költészet, tudomány és magának a philosophiának lehetősége.” (I. m. 90. o.)

A FANTÁZIA ELMÉLETE

Palágyi tehát ezen három, 1892-1893-ban közétett tanulmányában az emlékezet fogalmára alapozva a megismerés és gondolkodás, valamint az alkotói tevékenység új, elsősorban a szenzualista-empirista ismeretelméletekkel vitatkozó, de a racionalista ellenpólust is elutasító megközelítését vázolja föl, és egyúttal megalapoz egy alapvetően új filozófiai antropológiát. Fölvetődik a kérdés, hogy későbbi műveiben mennyire követi az itt kifejtett koncepciót, illetve mennyire dolgozta ki azt részletesen?

A filozófus munkásságában három nagy tematikus csoport rajzolódik ki. Ezek egyike a tudományfilozófia és a fizikai világ ontológiája, melyekhez hozzásorolható első német nyelvű műve, *A tér és az idő új elmélete* (Palágyi 1901/1925), de idetartoznak a relativitás elméletével és a „világmechaniká”-

val foglalkozó későbbi írásai is. A másik tárgykör az ismeretelmélet, a harmadik pedig az életfilozófia, a „vitalizmus”. Persze ez a fölosztás nem merev: az első és a harmadik tárgykörhöz tartozó műveknek is jelentős ismeretelméleti vonatkozásai vannak. Továbbá negyedikként megemlíthetőek Palágyi társadalomfilozófiai tartalmú írásai, így különösképpen Marx-kritikája (Palágyi 1908.), de filozófiai munkásságához sorolhatóak művészetelméleti-esztétikai értekezései is. (V.ö.pl.: Bogdanov 2004.)

Az életfilozófia területén a filozófus legjelentősebb és legnagyobb hatású műve a *Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról*, melyben kifejezetten biológiai-vitalista természetképet és antropológiát vázol föl (Palágyi 1907/1908). Ha az 1892-1893-as tanulmányok az empirizmus-racionalizmus dichotómiáját egyfajta dinamikus lélektan segítségével kívánják meghaladni, akkor a jelentősen megváltozott fogalmi környezet és kifejtés ellenére e természetfilozófiai előadások ugyanezen programot követik. Ám még erősebb a párhuzam Palágyi másik, akkor ugyancsak figyelmet keltő, és olykor még ma is hivatkozott művével,⁴ *A fantázia elméletével* (Palágyi 1908/1925). E tanulmány lényegében a most elemzett három korai, magyar nyelvű tanulmány tematikáját veszi újra elő az azóta alkotott új, életfilozófiai koncepcióba ágyazva. A fogalmi párhuzamok azonban könnyen fölismerhetőek: az *emlékezet* helyére a *fantázia* került, a *reális* és az *ideális* áramlatok szerepét pedig a „*direkt*” és az „*inverz*” fantázia veszi át. Az alapelképzelés azonban nem változott: az ember mibenléte és reflektív, gondolkodó lényként való létezése azonalapul, hogy – két eredendő, – itt már vitálisként meghatározott, azaz a mechanikai-kémiaiakra vissza nem vezethető, de a szellemitől is alapvetően különböző – erő vagy tendencia harcol benne, melyek egyike az itt és most valóságához igyekszik kötözni, másika pedig attól elszakítani törekszik, és ezzel relatív szabadságot biztosítva lehetővé teszi a reflexív viszonyulást. E két erő ugyanazon vitális adottsághoz, a fantáziához tartozik, melynek a valósághoz kötöző változatát nevezi Palágyi „*direkt*”, az elszakítót pedig „*inverz*” fantáziának.

Az „*inverz*” és „*direkt*” kifejezések használata ebben az összefüggésben talán meglepő lehet, hiszen a fantázia hagyományos fogalmának éppen az felel meg, amit ő *inverz* – fordított – fantáziának nevez. E terminológia magyarázata abban rejlik, hogy Palágyi vitalista elmélete szerint a környező világ észlelése is a fantázia aktív tevékenysége révén történik, azaz a

⁴ Pl. Anne Kehl 2002-ben megjelent monográfiájában egy teljes fejezetet szentel Palágyi fantáziaelméletének. (v. ö. *Palagyi: Phantasie–Wahrnehmung–Bewegung* In. Kehl 2002. 173-181. o.), de a fejezeten kívül is több ízben hivatkozik rá. S egy egészen új hivatkozás: Toepfer 2016/2017. 13-14. o.

pszichikum aktív jellegére vonatkozó, a hagyományos szenzualizmussal szemben álló korai elmélete radikalizálódik itt, amennyiben immár nemcsak az emlékezetet, hanem az észlelést is (a mai kognitív pszichológia fő trendjeivel összhangban) aktív, alkotó lélektani folyamatnak tekinti. Sőt, ha Hume passzív emlékezetfogalmával korábban az emlékezet aktív alkotótevékenységként való fölfogását helyezte szembe, akkor most a szenzualista észleléselemléletek ellenében nem csupán kreatív tevékenységnek tekinti az észlelést, hanem az abban játszott aktív szerepet egyenesen a fantázia elsődleges funkciójának tulajdonítja:

„Szokásosan azt gondoljuk, hogy a fantázia tudományos vizsgálatának csak az esztétika szempontjából van alapvető jelentősége, s nem vesszük észre, hogy a fantázia tana az ismeretelmélet egyik elvileg legfontosabb fejezetét képezi. Nevezetesen, azt véljük, hogy a fantáziának csak akkor van szerepe, ha másfajta szellemi viszonyulásba helyezkedünk, mint amelyben pillanatnyilag a valóságban tartózkodunk: bebizonyítható azonban, hogy a fantázia nélkül nem juthatunk tudatára annak az állapotnak sem, amelyben valóságosan vagyunk. Más szavakkal: fantázia nélkül nincs megismerés: sem matematikai-fizikai, sem olyan, amely a logika, az etika vagy a szellemtudományok területére tartozik. Sőt, fantázia nélkül – és ezt különösképpen hangsúlyoznunk kell – nem lehet tudomásunk arról sem, ami a valóságban körbevesz minket, azaz nem láthatnánk a színeket és az alakzatokat, nem hallhatnánk a hangokat és a dallamokat, nem figyelhetnénk meg a testi dolgokat azok tapintása és megragadása által, egy szóval: fantázia nélkül nem volna érzéki észlelet, sem pedig akár alacsonyabb, akár magasabb rendű szellemi tevékenység.” (Palágyi 1908/1925. 69. o.)

Már ebből az idézetből is kiderül, hogy Palágyinál messze többről van szó, mint az észleleteknek arról az előzetes várákozásaink, fogalmaink és teoretikus elkötelezettségeink szerinti meghatározottságáról, amelyet ma a tudományfilozófia és az ismeretelmélet általánosan elfogadott – már-már közhelyszerű – tézise állít, hiszen itt nem „determináció”-ról, hanem létrehozó-teremtő funkcióról van szó. Továbbá – mint erre már utaltunk – a fantázia a magyar filozófusnál nem a szellemi-teoretikus szférához, hanem az életfunkciókhoz, a vitális szférához tartozik, s mint ilyen semmiképpen sem lehet észleleteink „elmélettel való terheltségé”-nek vagy „fogalmi meghatározottságá”-nak forrása.

Ebben az összefüggésben érthető meg az, hogy Palágyi az itt és most valóságához való kötődést megvalósító tevékenységet „direkt fantáziá”-nak nevezi, hiszen ez alkotja meg számunkra valóságos, „direkt” környezetünk

észleletét. S hasonló okok miatt jellemzi a hagyományos fantáziafogalomnak megfelelő fantáziát „inverz”-ként, hiszen az „elfordít”, „elszakít” a környezet-től, akár emlékek fölidézésével, akár álmom. vagy fantáziaképek generálásával. S ahogy a korai tanulmányokban a „reális” és „ideális” áramlatok együttes jelenléte és „harca” jellemezte az emberi pszichikumot, úgy most a direkt és az inverz fantázia egymással való küzdelme, és az ennek nyomán föllépő oszcilláció jelenik meg az ember szellemi funkcióinak lélektani-vitális alapjaként. (Palágyi 1908/1925. 84. o.)

PALÁGYI KORAI LÉLEKTANI TANULMÁNYAINAK JELENTŐSÉGE

Az emlékezettel és a „reális” és „ideális” áramlatokkal foglalkozó korai tanulmányokat olvasva a mai magyar filozófiai szaknyelvbe integrálódott befogadó szóvá teheti azok nyelvezetének inadekvát, filozófiailag kidolgozatlan, „túlságosan költői” voltát: azt, hogy e tanulmányok szerzője inkább irodalmár, mint lélekbúvár vagy filozófus. Vegyük észre azonban, hogy itt egy olyan termékeny, gondolatokban gazdag filozófiai koncepcióval találkozhatunk, melynek nyelvi kifejtése, fogalmi rendszere is úttörő jellegű.

Ez az új koncepció:

- i) a statikus lélektannal szemben dinamikus lélektant vázol elénk;
- ii) olyan új fogalomrendszer alapjait nyújtja, mely meghaladja mind a test és lélek ontológiai dichotómiáját, mind a külső és a belső érzék, illetve a benyomás és az idea ismeretelméleti kettőséget;
- iii) az újkori filozófiának a tudomány teoretikus megismerését egyoldalúan preferáló szemléletmódjával szemben a költői-művészi alkotótevékenységet, a mindennapi fantáziát és az elméletalkotó tevékenységet egyetlen alapvető emberi képességre, az ideális áramlatokat létrehozó tényezőre, az emlékezetre vezeti vissza.

E mozzanatok pedig akkor egy konstruktív, a kor filozófiájának problémá-fölvetéseit meghaladó, azokat új kontextusba helyező filozófia csírát hordozták magukban. S e tekintetben Palágyi „túlságosan irodalmi” nyelvezete csak az akkoriban kialakulóban lévő, azóta standardizálódott filozófiai irányzatok fogalmi rendszere (illetve azok meghonosodott magyar adaptációja) miatt tűnik alkalmatlannak vagy egyenesen naivnak. A megfelelő kontextusba helyezve e nyelvezet valójában adekvátan jeleníti meg a szerző újszerű, problémá-érzékeny és konstruktív filozófiai mondanivalóját. Más kérdés, hogy e törekvéseket Palágyi később csak töredékesen és ellentmondásosan valósította meg, mint amiképpen az is, hogy az azóta standardizálódott (ma már a

filozófiatörténet részét képező) filozófiák (így Husserl, Heidegger stb.) az ő filozófiai „kísérletei”-t mintegy a filozófiatörténet partvonalára szorították.

De e most tárgyalt korai tanulmányok azt is jelzik, hogy az a későbbi erős kortárs német filozófiai hatás, amely elképzelhetetlen lett volna Palágyi személyes németországi jelenléte nélkül, s amely későbbi német nyelvű műveinek előfeltétele volt, minden jelentősége ellenére korlátozott szerepet játszott filozófiai világgépének formálódásában, hiszen azok az alapvető filozófiai törekvések, amelyek későbbi életfilozófiai írásaiban – így a fantáziáról szóló elméletében – kifejtésre kerültek, már közel másfél évtizeddel korábban, a még alapvetően irodalmi korszakában megfogalmazódtak. Ezt pedig az tanúsítja, hogy a magyar nyelv és kultúra nem volt a filozófia számára oly alkalmatlan vagy elmaradott, mint amiként ezt a magyarországi filozófiával kapcsolatos szokásos mitológia sugallja.

Végül hangsúlyozandó az is, hogy bár Palágyi írásaira ma csak ritkán hivatkoznak, a korai „psychologiai” tanulmányokban, majd a későbbi fantáziaelméletben kifejtett koncepció számos ponton megelőzi a modern lélektan és kognitív tudomány eredményeit, de részben az észlelés és motoros tevékenység kibernetikai elméletét is. Mint ilyen, alkalmasnak tűnik arra, hogy e modern eredmények fényében újrarendelve azok értelmezésére és szintetizálására filozófiai keretet nyújtson. Persze egy olyan kutatási program, amely arra irányul, hogy Palágyi elképzeléseit a mai északutazások eredményeinek szintetizálására és filozófiai értelmezésére alkalmazza, csak számos e cél iránt elkötelezett szaktudományos kutató és filozófus hosszú éveket fölölelő interdiszciplináris együttműködésével volna megvalósítható. Mivel egy ilyen program jelentős anyagi ráfordítást igényelne, nem valószínű, hogy valaha is lehetőség nyílik rá.

IRODALOM

- Bogdanov Edit 2004: „Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív továbbalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In. Békés Vera (Szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron Kiadó, 94-129. o.
- Bühler Benjamin 2004: *Lebende Körper: biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger. Studien für Kulturpoetik, Band 3*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- Hume, David 1738-40/1976: *Értekezés az emberi természetről*. (Fordította: Bence György. Az utszót és a jegyzeteket írta és a fordítást ellenőrizte: Ludassy Mária) Budapest, Gondolat.
- Kehl, Anne 2002: *Die Bildung der Vorstellung: Grundlagen für Theater und Pädagogik*. Bad Heilbrunn (OBB.): Verlag Julius Klinkhardt.

- Nagy Edit 2003: *Áramló tér és álló idő – gubancokkal: Palágyi Menyhért tér- és időelmélete tükröként, tükröződésként: Szent Ágostontól Hegelen, Bergsonon, Posch Jenőn át Ottlik Gézáig és Milan Kunderáig*. Miskolc, Bíbor Kiadó.
- Palágyi Menyhért 1892: „Az ébrenlétről. Lélektani tanulmány.” *Athenaeum* 1892. 497-511. o.
- Palágyi Menyhért 1893: „Psychologiai tanulmányok. Első közlemény. A reális és az ideális eszméletről” *Athenaeum* 76-93. o.
- Palágyi Menyhért 1893a: „Psychologiai tanulmányok. Második és befejező közlemény. Az emlékezetéről.” *Athenaeum* 538-547. o.
- Palágy, Melchior 1901/1925: „Neue Theorie des Raumes und der Zeit.” In. uő.: *Ausgewählte Werke, Band III.: Zur Weltmechanik: Beiträge zur Metaphysik der Physik*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth. 1-33. o.
- Palágyi, Melchior 1907/1908: *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*. Charlottenburg: Verlag Otto Günther. (A belső borító dátuma 1907., a külső borítójé 1908.)
- Palágyi Menyhért: „Marx és tanítása 1-6.” *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 1908. 1. évf. 5-10. szám (387-402., 477-499., 616-644., 726-750., 825-847., és 959-996. [Újból, könyv formában kiadva: *Marx és tanítása*. Különlenyomat a Magyar Társadalmi Szemléből. Pécs, Taizs József könyvsajtója, 1909. (http://oszkdk.oszk.hu/storage/00/00/15/30/dd/1/603_343.pdf); illetve *Marx és tanítása*. Második kiadás, Budapest: Szent István Társulat, 1920)
- Palágyi, Melchior 1908/1925: „Theorie der Phantasie.” In. uő.: *Ausgewählte Werke, Band II.: Wahrnehmungslehre*. (Mit einer Einführung von Dr. Ludwig Klages.) Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth. 69-105. o. [A tanulmány német nyelven eredetileg a *Jahrbuch moderner Menschen: Beiträge zur förderung des philosophischen und sozialpolitischen Interesses* (Hrsgs: A. W. Zickfeldt, Osterwieck in Harz: Verlag Zickfeldt) 3. kötetében jelent meg 1908-ban.]
- Székely László 1994: „Fizikai és filozófiai téridő (Palágyi Menyhért téridőelmélete és az Einstein-Minkowski-féle relativitáselmélet)”. *Magyar Filozófiai Szemle* 1994. 3-5.
- Toepfer, Georg 2016/2017: „Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung: Kopplung und Entkopplung von Organismus und Umwelt.” In. Hartung, G. und Herrgen, M. (Hrgs.): *Interdisziplinäre Anthropologie: Jahrbuch 4/2016: Wahrnehmung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2017. 3-50. o.

EMLÉKEZET A MÉDIA BÉKLYÓJÁBAN. INFLÁLÓDÓ ÉS MANIPULÁLÓDÓ EMLÉKEK A VIZUÁLIS MÉDIA HATÓTERÉBEN

PUSZTAI VIRÁG

BEVEZETÉS

Az emlékek eltűnésétől vagy megváltozásától való félelem – amely részben azonos a nyomhagyás nélküli elmúlástól való rettegéssel – szinte egyidős az emberiséggel. E félelem motiválta az embereket arra, hogy mankókat keressenek az emlékek megőrzéséhez és átadásához. Ebből kifolyólag a kommunikáció története az emberi emlékezet történeteként is felfogható: az emlékek megóvásának, felidézhetőségének és továbbadásának folyamatában meghatározónak bizonyultak a kommunikációtörténet mérőföldkövei.

A beszéd kialakulása, az írás elterjedése, a könyvnyomtatás felfedezése, a fotográfia és a mozgókép eljárásainak feltalálása hatással volt az emberi memória használatára és kihasználására: úgy tűnik, a végesnek vagy sérülékenynek érzett emberi emlékezőtehetség helyett egyre inkább a külső, tárgyi hordozókra támaszkodunk. E folyamatot koronázza meg a vizualitás jegyében fogant digitális forradalom. Napjainkra a technikai képek (elsősorban a különféle hordozókon megjeleníthető fotók és videók) váltak a leginkább preferált emlékhordozókká.

Míg a belső emlékezet tárhelye véges, addig a külső, mesterséges- vagy más terminussal technikai emlékezet kapacitása viszont gyakorlatilag végtelen – és e végtelenség arra csábít bennünket, hogy egyfajta emlék(tárgy)termelésbe fogjunk. Ugyanakkor az emlékezet túl sok mankóval történő megtámogatása nem feltétlenül azt a célt szolgálja, hogy az emlékek tovább fennmaradjanak, sőt. Szembe kell néznünk azzal a lehetőséggel, hogy a magunk után hagyott hatalmas digitális-képi adathalmaz által az emlékek elértéktelenedéséhez, inflálódásához járulunk hozzá. E jelenség feltérképezése mellett tanulmányomban arra szeretnék rávilágítani, hogy az emlékkörzés e módszerváltásával emlékeink tartalma, hangulata, minősége – és mindezzel együtt az önképünk, identitásunk konstruálásának folyamata is – változásokon megy át. Máshová kerülnek a hangsúlyok, élményeink felidézése manipulálttá és egyoldalúvá válhat. A természetes emlékezetre jellemző szelekciós funkció illetve a szubjektivitás részleges kiiktatása ugyancsak beláthatatlan következményekkel jár.

Az emlékezet fogalmához sokféleképpen közelíthetünk. Tekinthetjük az asszociációs képesség egy elemének, azonosíthatjuk a tudattalanból reprodukált képzetekkel. A különféle megközelítések azonban közösek abban, hogy képességnek tekintik és folyamatként írják le az emlékezetet. E képesség birtoklója befogadja és kódolja, majd tárolja, később pedig megfelelő inger hatására előhívja az emléket. Az emberi emlékezetéről ma már azt is tudjuk, hogy az agy több területe vesz részt benne. Megkülönböztetünk szenzoros, rövid- és hosszútávú emlékezetet. Ezek közül jelen esetben a hosszútávú érdekes számunkra, azon belül is az explicit, vagyis a szándékos előhívás során hozzáférhető emlékezet. Ennek két összetevője van: az egyedi, individuális eseményeket őrző epizodikus emlékezet, illetve a világról való tudásunkat, ismereteinket tároló szemantikus emlékezet.¹ Walter Brugger lexikonja ki-fejezetten az ember sajátjának tekinti az ún. szellemi emlékezetet, a megértés és az akarat egyéni szellemi aktusát, amelyhez nem elég a párhuzamosan rendelkezésre álló érzéki képzet, hanem szükséges hozzá a gondolatok társítása is.²

A következőkben emlékezet alatt hosszútávú, szellemi emlékezetet értünk, amely folyamat eltárolt és előhívható egységei az emlékek. (Az individuális emlékezet mellett beszélhetünk kollektív vagy társadalmi emlékezetéről is, amelyre szintén komoly hatást gyakorol a média – jelen tanulmány azonban az egyéni emlékezetre koncentrál.)

Ha a hordozó felől közelítünk az emlékekhez, vagyis az emlékezetet, mint valahol elhelyezésre kerülő lerakatot, halmazt tekintjük, akkor beszélhetünk természetes és mesterséges emlékezetéről, orális kultúrán alapuló, illetve technikai emlékezetéről. Antik Sándor felhívja a figyelmet arra, hogy „ez utóbbi használata és elterjedtsége a Földön távolról sem mérhető a szóbeliség reális szerepköréhez. A mesterséges emlékezet jövőbeli hatásait ma még nem mérhetjük fel valójában.”³ Antik mindezt Sugár János meglátásával egészíti ki: „az emlékezés történetében a technikai emlékezés egy viszonylag újkeletű fejlemény, miközben az eddigi emberi civilizációt, kultúrát a megőrzés és a felejtés egy teljesen más paradigmája jellemzi.”⁴

¹ Baddeley, A., Eysenck, M. W., Anderson, M. C.: *Emlékezet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2010.

² Brugger, Walter: *Filozófiai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 2005. 115.

³ Antik Sándor: *Vizuális emlékezet és képi metaforák*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2008. 12.

⁴ Sugár János: Opponensi vélemény Antik Sándor *A memória szemantikus értelmezései és metaforikus képei a művészetben* című DLA-értekezéséről.

A technikai memóriát a nyomot hagyni és az időt uralni vágyó ember hozta létre, aki biztosra akart menni azt illetően, hogy emlékeit a saját élet-hosszán túlra is kiterjesztheti. Az az ember, aki a közösség meghatározó eseményei mellett önmagát és önnön tetteit is fontosnak érezte, már nem érte be a szájhagyománnyal.

Az írott krónikák, lejegyzett adatok mellett a kezdetektől fogva óriási jelentősége volt az emlékek képi megragadásának – hiszen az önmagunkban, belül őrzött emlékek nagyrészt szintúgy vizuális összetevőkből állnak. Ha emléket idézünk, többnyire képeket idézünk – amelyekhez természetesen kapcsolódhatnak hangok, szavak, történetek, ízek, illatok, érzelmek és hangulatok.

Az embereket tehát többek között emiatt is izgatta, hogy a biológiai képként⁵, optikai minőségként bennünk leképeződő látvány hogyan őrizhető meg az agyunkon kívül. Hogyan válhat belőle fizikai természetű kép, azaz a fényjelenség fizikai lenyomata? Hogyan tudjuk megragadni és megőrizni, dokumentálni és archiválni? Hiszen a fizikai kép(más) túlélheti az embert, aki nyomot hagyhat általa az időben, átöröközheti önmagát és a számára fontos dolgok látványélményét az elkövetkező nemzedékekre...

Mielőtt a fenti kérdések megoldási kísérleteinek napjainkig nyúló folyamatát áttekintenénk, érdemes említést tenni azokról a kutatásokról, amelyek arra keresik a választ, hogy mit is jelent az emlékezeti kép, hogyan működik, mit őrzünk meg a jelenségek, tárgyak látványából?

A legtöbb, a képek csoportosítására irányuló törekvés az észleleti képekből indul ki, amelyeket élettani vagy biológiai képeknek is nevezhetünk. Amennyiben ezek rögzítésre, megörökítésre kerülnek, akkor beszélhetünk fizikai képekről: ilyenek a festmények, rajzok, üvegre égetett, papírra nyomtatott, vagy monitoron látható, stb. fényképek. A biológiai és a fizikai természetű képek egy szűk értelemben vett valóság lenyomatai – valóság alatt ezúttal a látható, empirikus, objektív valóságot, mint realitást, a fény által kirajzolt, szemünk elé táruló látványt értve. W. J. Thomas Mitchell ezeket a grafikus, optikai, észlelési képeket nevezi vizuális képeknek.⁶

Ezek mellett még megkülönböztetünk mentális természetű képeket, melyek lehetnek egyrészt a képi nyelv jelei, azaz szimbólumok, másrészt a verbális nyelv, a közlés szóképei, melyek vizuális aspektusokkal rendelkez-

⁵ Antik Sándor megkülönböztet fizikai, mentális és biológiai/élettani természetű képeket. Utóbbiak, amelyeket észleleti képeknek is nevezhetünk, a képek egy biológiai lény által recepcionált alak- és színeképzetek, a biológiailag determinált retinális képek és ennek biológiailag kódolt változatai. Antik Sándor: *Vizuális megismerés és kommunikáció*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2010. 10.

⁶ W.J. Thomas Mitchell vizuális, verbális és mentális képeket különböztet meg. Mitchell, W. J. Thomas: *Mi a kép?* In. Bacsó Béla (szerk.): *Kép – fenomen – valóság*. Kijárat Kiadó. 1997. 342-343.

nek, harmadrészt a képzelet, a fantázia által a valaha látott jelenségekből összerakott képek. Az emlékképek is ide, a mentális, vagyis az értelmi, észbeli képek csoportjába tartoznak. A tudatban rögzülnek, és felidézhetők onnan. Ám, hogy ez miképp történik, azt a tudomány még nem térképezte fel teljes pontossággal.

A reprezentációs látásmélet hívei a XX. század második felében még úgy vélték, hogy az érzéketi képnek az agy nyakszirti lebenyében található egy reprezentánsa. Az elmélet cáfolói viszont azt feltételezik, hogy a leképezett tárgy retinaképének nincs pontos és teljes reprezentánsa az agyban. Az érzéketi kép csupán kiváltója az észlelésnek, és a látás háttérében álló bonyolult biológiai és idegrendszeri mechanizmusok, mentális folyamatok során a látvány többszörösen átkódolódik. A mentális kép tehát egészen más természetű, mint az optikai. Az új felfogás az érzékelt képet optikai minőségként, a mentális képet átkódolt minőségként értelmezi.

„Az emberi agyban két nagy pályarendszer szolgálja a látási folyamat információit: az egyik a térbeli tájékozódás, a dolgok térbeli betájolásának, a tárgy mozgásának és a tárgyra irányuló cselekedeteknek az információit hordozza, míg a másik a tárgy alakjának, színének, tömegének, sajátosságainak információ-hordozásáért felelős”⁷ – mutat rá Antik Sándor, hozzátéve, hogy e mentális műveleteket automatikusan végezzük el, és végeredményképpen egy egységes képet észlelünk. Arról, hogy a műveletek hogyan, milyen kódrendszer szerint integrálódnak, még keveset tudunk. Arról pedig még kevesebbet, hogy a fejünkben lévő képtár hogyan működik, mi történik akkor, amikor egy emlékképet előhívunk. Nyíri Kristóf arra a következtetésre jut, hogy „a mentális képek maguk is inkább dinamikus, mint statikus természetűnek tűnnek.”⁸ A mentális képek nem rendelkeznek az észleleti kép részletgazdagságával, pontosabban az észleleti képből csak azokat a részleteket jelenítik meg, amelyek a kép létrehozója számára fontosak, ráadásul e részletek és attribútumok folyamatosan változhatnak egy szubjektív folyamat keretében.

A mai ember számára nehéz elképzelni, milyen lehetett az, amikor nem segítették az emlékezetet fizikai képek százai, ezrei. Milyen lehetett az, amikor csak az agyból lehetett előhívni a múlt élménygazdag pillanatait, vagy éppen azon személyek arcvonásait, akik közel álltak hozzánk. Első megközelítésre annak a ténynek, hogy a fizikai képek készítése bárki számára

⁷ Antik Sándor: *Vizuális emlékezet és képi metaforák*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2008. 33.

⁸ Nyíri Kristóf: *A gondolkodás képelmélete*. AZ ELTE BTK Filozófiai Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja által 2000. október 5-én és 6-án rendezett NYELV, MEGÉRTÉS, INTERPRETÁCIÓ - A nyelv mint a kortárs filozófiai áramlatok közös problémája c. konferencián tartott előadás. <http://mek.niif.hu/00500/00587/html/>

mindennaposan hozzáférhető technika – a pozitívumait látjuk. De vajon nem lehet-e átesni a ló túloldalára? Hogyan hat az emlékeinkre az, ha életünk szinte minden napja dokumentálva van?

*AZ EMLÉKEK VIZUÁLIS ESZKÖZÖKKEL TÖRTÉNŐ MEGRAGADÁSA
ÉS TOVÁBBADÁSA*

A fotográfia feltalálása előtt a jeles személyiségek, fontos események, nagy dolgok képi ábrázolása, és az ábrázolás általi megőrzés feladata kétség kívül a (mai értelemben vett) képzőművészetre (illetőleg a „képíró” mesterekre) hárult. Az állítást viszont nem tudjuk megfordítani, és nem jelenthetjük ki, hogy a képzőművészet mindig feladatának tekintette volna a látható valóság objektív, élethű leképezését. A művészi ábrázolás és a valóság képi megragadásának szándéka a történelem bizonyos pontjain találkozik, egybeesik, máskor pedig élesen különválik egymástól. Annyi azonban bizonyos, hogy a leképezés lehetősége – a művészi alkotások létrehozásának igényétől függetlenül is – fontos témája volt az emberi gondolkodásnak.

Azon a kérdésen túl, hogy sikerülhet-e papírra, vászonra vagy egyéb hordozóra vinni a látható, érzékelhető, tapintható valóságot és azzal együtt az emlékeinket, felmerül az is, hogy mennyire torzítja el a leképezés hűségét az emberi tényező? A tudósok régen rájöttek arra, hogy a tapasztalt látvány másolata kirajzolódhat emberi közbeavatkozás nélkül is – a fizika és a természet törvényszerűségeinek köszönhetően. Arisztotelész a napfogyatkozás megfigyelése kapcsán tapasztalta a jelenséget: egy fa alatt ülve a Hold által eltakart Napot oldalfordítottan, fejjel lefelé, megtöbbszörözve látta a földön – rájött, hogy e képeket a sűrű levélzet résein beszűrődő fény okozza. Ez a jelenség nem más, mint a később camera obscurának nevezett szerkezet működési elve, melynek lényege, hogy egy sötét dobozba vagy kamrába egy apró lyukon keresztül fény hatol be, amely a lyukkal ellentétes oldalon fordított állású képet rajzol ki.

Az *állam* című művének hetedik könyvében Platón is egy hasonló jelenséggel támasztja alá *barlanghasonlatát*: a megbéklyózott emberek a barlang bejáratának háttal ülve, az átellenes falon látják azokat az árnyakat, melyeket a tűz fénye odavetít.⁹ A hasonlatból persze egyértelművé válik, hogy a vetített kép nem a valóság, csupán egyfajta látszat. Ám a látszat, a látható valóság kivetült képének tartóssá tétele mégis sokakat tart lázban egészen a fényképezési eljárások feltalálásáig. (És azután úgyszintén, csak más módon.) Még akkor is, ha a camera obscura-jelenség által létrejövő képek mindig kissé

⁹ Platón: *Az állam*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988. 264-265.

homályosak, fordított állásúak és oldalhelytelenek. Kr. e. 20 körül Pollio Vitruvius római építész *De architectura* című művében bemutat egy általa spectaculumnak nevezett eszközt, melynek működési elve megegyezik a később camera obscurának nevezett eszközeivel. Ibn Al Haytam (Alhazen) egyiptomi arab természettudós 997-ben írt *Opticae Thesaurus* című könyvében ismerteti ezt az elvet. Roger Bacon angol ferences gondolkodó az 1200-as évek derekán, a *Perspektiva* és a *De multiplicatione specierum* című könyveiben beszámol lyukkamerával végzett kísérleteiről.¹⁰ Különböző korokban, a világ különböző pontjain tanulmányozzák a tudósok, gondolkodók a fény által teremtett képet.

Hogy miért olyan izgalmas a camera obscura? Egyrészt lehetőséget ad a természeti jelenségek és a fizikai törvényszerűségek tanulmányozására, másrészt eszközt biztosít a reneszánsz képzőművészet térhódításától jelen lévő új igények kielégítéséhez: a természet imitálásához, az egyéni arcvonások hű megragadása által az individuum konzerválásához. Tudjuk, hogy ezt az optikai berendezést a reneszánsz számos művésze, köztük Leonardo da Vinci is használta, mint rajzolósi segédeszközt. Leone Battista Alberti és Albrecht Dürer is terveztek rajzolókészülékeket.¹¹ A valóságban tapasztalt jelenségeket élethűen bemutató festmények, az ábrázolt személyre megszólalásig hasonlító portrék létrehozásához különféle egyéb eszközöket is bevetettek: négyzetrácsokat használtak a pontos arányok meghatározásához, különféle tükröket és lencsákat¹² a látvány vászonra vetítéséhez. Az így született valóság-szeleteket azonban a festőművészek kiegészítették, kibővítették mindazzal, amit hitük szerint hozzá kellett tenniük az alkotáshoz. Akár magával a művészetet megtermékenyítő illúzióval is.¹³ Így váltak többé, mint pusztá másolat és így váltak ugyanakkor kevesebbé, hiszen az emberi tényezőt nem iktathatták ki.

¹⁰ Varga Gábor: *Camera Obscura*. In: Szellemkép művészeti folyóirat, 2001. 3.

¹¹ Horváth Árpád: *Camera obscura. A fényképezés és a film története*. Táncsics Kiadó, Budapest, 1965. 9.

¹² Erre mutat rá például Martin Kemp (*The Science of Art: Optical themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*. New Haven: Yale University Press, 1990.) vagy David Hockney (*Titkos tudás. A régi mesterek technikájának újfelfedezése*. Officina'96 Kiadó, Budapest, 2003.) Elméleteik ugyan vitatottak, de e viták inkább a pontos módszerrel kapcsolatosak, az eszközhasználat elterjedtségének tényét nem vonják kétségbe.

¹³ Lásd Ernst H. Gombrich: *Illúzió a természetben és a művészetben* című művét. Gondolat, Budapest, 1982.

A XIX. század elején azonban elérkezett az idő, amikor tömeges igény támadt a pusztá valóság-másolatokra, a művészi ambíció nélküli, dokumentáló jellegű képekre. A képek mitológiai és teológiai mondanivalója háttérbe szorult, és fontosabbá vált a valóságot legteljesebben megközelítő ábrázolás nem-szubjektív rögzítése.

Ez az igény már a fotográfia felfedezése előtt is jó látszott: a művészi portré értékét szinte elhomályosították az egyre nagyobb népszerűségnek örvendő, különböző rajzoló szerkezetekkel készült képek, a sziluettrajzok, az árnyképek, a fizionotrász¹⁴ portrék. Majd egymást követték a technikai kép megragadását lehetővé tévő találmányok: Heinrich Schulze német vegyész a 18. század elején felfedezte az ezüstsók fényérzékenységet, Louis Daguerre és Nicéphore Niépce kifejlesztették a dagerrotípiát, majd jött a talbotípiá, illetve a nedves kollódiumos eljárás és az albuminpapír párosa, később a celluloid... A cél többé nem az élethű műalkotás létrehozása volt, hanem a dokumentálás. Persze akadtak olyanok is, akik a képalkotást továbbra is szellemi művelteként fogták fel, azt a mentális kép kivetüléseként értelmezték, és „kétségsbe vonták azt, hogy a technikai képpel meg lehet ragadni a lényegest és értelmezni lehet a látványt.”¹⁵ A találmány visszhangjából azonban kiderül, hogy a legtöbbeket az nyűgözte le, hogy kiiktatható az emberi tényező: „Soha a legnagyobb művészek rajza sem teremtett hasonlóbbat. (...) Itt nem az emberek gyarló tekintete többé, mely a gyöngye szem előtt az árnyat vagy a fényt felmutatja; nem azok reszkető keze többé, mely egy mozgóképpel papírra a világ változó napjait utánozza.”¹⁶ – írta Jules Janin műkritikus 1839-ben, a találmány bejelentésekor. Tudjuk, hogy a hazai lapok is gyorsan hírt adtak a vegyi úton történő képírás megvalósulásáról. Bolyai Farkast például az eljárás objektivitásáról faggatták. „Még azt a kérdést is feltették, hogy Daguerre találmánya vajon eredeti színeiben adja-e vissza a világ valódi képét.”¹⁷ – lelkesedett a matematikus. (Erre természetesen még jó ideig várni kellett.)

Az út azonban hamarosan kettéágazott: az egyik utat járók megmaradtak a dokumentációs célnál, amely az egyéni életutak és közösségek egyes pilla-

¹⁴ Ládában elhelyezett, pantográfból és egy célkereszttel ellátott csőből álló szerkezet, amely segítségével a láda belsejébe szögelt papírlapra kirajzolhatók a pontos arcvonások. Lásd: Kolta Magdolna: *Képmutogatók. A fotográfiai látás kultúrtörténete*. Magyar Fotográfiai Múzeum, Kecskemét, 2003.

¹⁵ Antik Sándor: *Vizuális emlékezet és képi metaforák*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2008. 46.

¹⁶ *L'Artiste*, 2 s., II, 145-148. Idézi: Szilágyi Gábor: *Daguerre. A fényképezés felfedezésének története*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987. 119.

¹⁷ Szimán Oszkár: *A színes fényképezés alapjai*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 1985. 9.

natainak megőrzésén túl egybefonódott a tudomány, a tömegkommunikáció, a média, a reklám és a public relations céljaival. Az ezen célok jegyében született képek célja a leképezés, a tudás átörökítése, megőrzés, archiválás, közkinccsé-tétel, bemutatás. A másik út pedig egy új művészeti ág kifejlődéséhez vezetett: a fotóművészethez. Közben a rögzített állókép meg is mozgult, s a mozgókép fejlődéstörténetében ugyanez a kettéágazás figyelhető meg: az eljárást egyaránt használja a tömegmédia illetve a filmművészet, csak más-más célokkal. Számunkra azonban jelen esetben nem a fotó- és filmművészet az érdekes, hanem a rögzítési eljárások „lakossági” használata, mely révén „emlékbe” készülnek a felvételek.

A mozgóképes emlékezet kapcsán Antik Sándor rámutat, hogy kezdetben az animációs nyomvonalak, mozgásdiagramok voltak azok, amik az emlékezetbe vésődtek, a filmnyelv gazdagodása nyomán azonban az emlékezetünk nem csak fázisképek összekapcsolt sorozatát menti el, hanem montázsmondatokat, ritmusokat, filmgondolatokat is. Ugyanakkor a mozgóképes emlékezet másik fontos komponense az auditív elem.¹⁸ A XX. század végén és a XXI. század elején a mozgóképek készítésére és levetítésére alkalmas eszközök szintúgy nagy sebességgel terjedtek el a világban, és napjainkra egybefonódtak az állóképkészítő eszközökkel. (Ugyanazzal a berendezéssel készíthetünk álló- és mozgóképeket.) Az emlékezet általuk finomodott és kitágult – legalábbis elsőre így tűnhet.

Ezek az eszközök napjaink emberének állandóan ott vannak a keze ügyében, szinte napi rendszerességgel készít fotókat és videókat – például a mobiltelefonja segítségével. Mi sem természetesebb számára, mint, hogy élete jelentős (és kevésbé jelentős) pillanatairól fénykép és/vagy mozgóképfelvétel készül. Már az anyaméhben élő magzat sem rejtőzhet el a kíváncsi tekintetek elől, hiszen a róla készült háromdimenziós ultrahangképeket szülei teljes rokonsága és ismeretségi köre megcsodálja. Egyre divatosabb megörökíteni magát a születés folyamatát is, hogy utána a cseperedő gyermekről heti rendszerességgel készüljenek újabb és újabb fotók, melyek egy része a világhálóra kerülve bárholnan elérhető lesz. És ez így megy egészen az ember haláláig, a sírkövről készült fotográfiával bezárólag. Napjainkra tehát a vizuális média¹⁹ vált az emlékek első számú őrévé.

¹⁸ U.o. 63.

¹⁹ Noha bizonyos nézőpontból vizsgálva az írás is besorolható a vizuális média halmazába, hiszen látás útján fogadjuk be, jelen esetben vizuális média alatt az álló és mozgóképekkel operáló közvetítő közegeket értem: a fotót, a mozgóképet, illetve mindazokat a technikai eszközöket, amelyek ezek tárolását és megosztását lehetővé teszik.

Az emberi emlékezettel kapcsolatos, különböző irányú kutatások két dologban általában megegyeznek: 1. az emlékezet szelektív, 2. sohasem lehet maradéktalanul objektív. Arra, hogy mit és hogyan tárolunk, hatással vannak például a különféle önvédelmi mechanizmusok: bizonyos emlékképeket mélyen eltemetünk, másokat rendszeresen előhívunk. Az sem ritka, hogy az átélt történések emlékét gazdagítjuk, megváltoztatjuk, megszépítjük, vagy éppen csúfabbá tesszük. Végezzük e furcsa, nem tudatos munkát egyrészt a többnyire visszanyomozhatatlan és felfejthetetlen belső késztetéseinknek engedelmessé, másrészt a környezetünkől kapott benyomásokra való önkéntelen válaszreakcióként. Manipulálhatjuk az emlékeinket különféle megfelelési kényszerektől vezérelve, vagy egyszerűen csak azért, mert óhatatlanul megpróbáljuk azokat a korszellemhez, a környezetünkre jellemző értékrendhez, látásmódhoz igazítani.

Addig, amíg mindez egy belső munka révén tesszük meg, még beszélhetünk az emlékezet szabadságáról: arra és úgy emlékszünk, amire és ahogy akarunk, illetve, ahogy érzelmi és pszichés folyamataink megkívánják. De mi történik akkor, ha ebbe a belső munkába valaki kívülről beleszól?

A személy énképe egy önmagáról kialakított mentális képhalmaz, amellyel az illető kísérletet tesz önmaga objektív szemlélésére. E kép kialakítása kisgyermekkorban kezdődik, és a kamaszkor táján válik többé-kevésbé állandósulttá. Kialakításához hozzájárulnak többek között a cselekedeteinkhez, a külső és belső adottságainkhoz kapcsolódó környezeti visszajelzések, az események megéléséhez kapcsolódó reakciók – illetve az ezekről megőrzött emlékek.

A fizikai kép – hasonlóan a többi embertől érkező véleményhez, dicsérethez/szidalmazáshoz, pozitív vagy negatív kritikához – egy visszajelzés az egyén számára. Annál is inkább, mert hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a fénykép és a videó objektív képet mutat rólunk. Ha azonban egy személyről egymás után több fotós, több különféle géppel készít felvételt, a „hű” képmásokat összehasonlítva megállapíthatjuk, hogy mindegyik egy kicsit más-milyennek mutatja alanyát. Ettől függetlenül nem mellékes senkinek sem, hogy az osztályképen, a tablón, az évkönyvben vagy éppen az esküvői képein hogyan fest. (Ezek általában jól, hiszen az egyén számát a fotózásra, készülésre, a fotós pedig ideális esetben igyekszik megtalálni a legelőnyösebb profilját. A pillanatképekről ez már nem mondható el.)

Egy rosszul vagy rosszkor elkapott pillanatban készült, a szereplőt előnytelenül ábrázoló, csúnyának, esendőnek, ellenszenvesnek mutató, vagy éppen egy beállított, retusált, a valóságot átrendező, túlidealizált állapotot

rögzítő fotó kihat az egyén önmagáról alkotott véleményére. De míg a természetes emlékezet jótékonyan törölhet, korrigálhat, kiegyensúlyozhat egy ilyen mentális képet, addig a technikai kép mindig ugyanolyan marad, újra és újra emlékeztetve a szereplőjét egy pillanatnyi állapotra, amely talán nem is volt jellemző vagy jellegzetes. E pillanatkép mégis egy hosszabb időszak emblematikus képévé válhat, felülírva a természetes emlékezetet.

Persze, mondhatjuk, hogy az ember sosem volt ura az emlékeinek, mert mindig voltak olyan külső erők, amelyek hatottak az elraktározott emléképeinkre: a szüleink például gyakran mesélnek történeteket a kisgyermekkorunkról, és egy idő után már magunk sem tudjuk pontosan, hogy valódi emlékeket tárolunk-e az adott napról, vagy csak azért tudjuk, hogy mi történt, mert meséltek róla nekünk, és a mese alapján elképzeltük a történeteket.

Napjaink emberének azonban nem csak a szavakkal mesélt történetek manipuláló hatásával kell megküzdenie. A szelekciót még annyira sem tudja saját belső készítetéseinek megfelelően véghezvinni, mint déd- vagy ükszülei generációja, hiszen – ahogy láttuk – egyéni életútjának nem csak a jelentős, hanem a kevésbé jelentős állomásai is dokumentáltak. Tehát amennyiben nem vitatjuk azt a tényt, hogy emlékezetünk jelentős mértékben formálja a szubjektív tudatunkat, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy énképünk a fotók és videók kiszolgáltatottjává vált. Kénytelenek vagyunk belátni, hogy amikor a szülők arról döntenek, hogy gyermekeiket melyik pillanatban, milyen szituációban kapják lencsevégre, vagy amikor arról határoznak, hogy mely képeket tegyék a lomtárba és melyeket a megőrzendő mappába, akkor utódaik identitását, önmeghatározását formálják. Teszik ezt anélkül, hogy tisztában lennének cselekedetük jelentőségével.

E folyamat ijesztő voltát csak egy remény enyhítheti: minél több fizikai-technikai képet gyártunk, annál inkább elaprózódik ezek hatása. Míg pár évtizeddel ezelőtt egy fiók mélyéről előkerült, régi kép számtalan gondolatot indukált, addig a mostanában készült, bármikor hozzáférhető, óriási mennyiségben és jellemzően digitálisan tárolt képanyag áttekintésére kevesen veszik a fáradságot. A most felnövő gyerekeknek nem igazán lesznek emblematikusnak nevezhető, korszakokat jelképező fotói.

INFLÁLÓDÓ EMLÉKEK A VIZUÁLIS MÉDIA HATÓTERÉBEN

Ha napjaink emberét megkérdeznék arról, hogy jártában-keltében miért készít fotókat és videókat a legkülönbébb dolgokról, zömmel két féle válasz születne. A többség bizonyára azt válaszolná, hogy „emléknek”: később majd vissza szeretne emlékezni arra, hogy mit élt át a megörökített pillanatban. A megkérdezettek másik része pedig bevallaná, hogy fel szeretné tenni vala-

melyik közösségi portálra, hogy úgymond megossza másokkal is az élményt, amit ő átélt. (Illetve szépnak, ügyesnek, boldognak, tekintélyesnek, stb. lássák őt...)

Noha az utóbbi jelenség is igen izgalmas, a fényképezés, videóképzítés e két célja közül most az első esetet járjuk körbe: azt a lehetőséget, amikor a vizuális média termékei az emlékezet mankójául szolgálnak. Feltevésem ezzel kapcsolatban az, hogy az individuum itt becsapja önmagát, öncsalást követ el, csapdába kerül. Az emlékek megőrzése helyett az emlékek inflálódásához, kioltásához járul hozzá. A fotók és filmek már nem töltik be az „emlék” funkciót, mert nem használjuk őket sem az átélt pillanatok felidézésére, és jóformán semmi másra sem az elkészülésük utáni időkben. Az infláció folyamatának áttekintéséhez vissza kell mennünk a kezdeti fotográfiákhoz.

A világ az 1839. augusztus 19-i dátumot tekintti a fényképészet megszületésének – a francia Tudományos- és Képzőművészeti Akadémia együttes ülésén ekkor mutatták be hihetetlen nemzetközi érdeklődés közepette a dagerrotípia készítésének eljárását. Az e dátumot követő bő másfél évszázadban fényképek leginkább az emberélet jelentős állomásain készültek: kereszttelők, születésnapok, esküvők, stb. alkalmával.

A fénykép készítése kezdetben fontos eseménynek számított a szereplők életében. Nem mindennapi történeteket, hanem fontos aktusokat, az emberi élet mérföldköveit ábrázolták. Az egykori beállított fotók sűrítették az információt: egy-egy régi fotóról sokkal több tény, adat olvasható le, mint napjaink digitális pillanatképeiről. Ezek a régi képek ugyanis még tartalmaztak szimbólumokat, mögöttes üzeneteket. A kompozíciónak, a szereplők egymáshoz képesti elhelyezkedésének jelentősége volt, ahogy azok a tárgyak is jelentést hordoztak, amelyeket a kezükben tartottak, vagy amelyek a kép háttérében, mintegy attribútumként megjelentek. Ezen üzeneteket a képek szereplői tudatosan kódolták, hogy jelezzék társadalmi rangjukat, a családban betöltött szerepüket, hivatásukat, helyüket a világban.

Az automata gépek elterjedésével, az 1960-as évektől vált jellemzővé a nem beállított, ún. pillanatképek rögzítése. Az ezredforduló után pedig rohamosan kezdtek terjedni a digitális kamerák, amelyeknél már a véges számú filmkocka és az előhívási költségek sem fogták vissza a kattogtatást. A felvétélkészítésnek ma már látszólag nincs tétje, nincs miért gondosan előkészíteni azt, hiszen bármikor megismételhető.

Napjaink embere szinte minden nap lát valami olyat, amit emlékké akar tenni. Vissza szeretne emlékezni arra, hogy mi történt a nyaraláson, milyen volt a gyermeke vagy a háziállata az adott időszakban, hogy nézett ki a lakása, milyen volt a kertje, hogy állt rajta az új ruha, kik voltak a munkatársai, milyen érdekes vagy mókás volt a megörökített pillanat. Csakhogy az ipari

emlékgyártással épp az ügy ellen dolgozik: olyan mérhetetlen mennyiségű digitális kép kerül a számítógépére vagy egyéb tárhelyére, amennyit később fizikai képtelenség számon tartani. A jelenséget már mintegy fél évszázaddal ezelőtt igen találóan fogalmazta meg Lewis Mumford *A gép mítoszában*: „Önmagunk és valóságos élményeink, valóságos környezetünk között ott hömpölyög a képek egyre emelkedő áradata, amelyet a legkülönfélébb források – a fényképezőgép és a nyomtatás, a film és a televízió – táplálnak. Régente a kép, a képi szimbólum ritka dolog volt, elég ritka ahhoz, hogy elmélyült koncentrációra tarthasson igényt. Mára azonban a valóságos élmény lett a ritka, és a kép mindennaposá vált.”²⁰

Napjainkban a képek valóban nem tartanak igényt elmélyült koncentrációra. Hogyan is tarthatnának abban a mennyiségben, amilyenben birtokoljuk őket? Elveszítik értéküket, inflálódnak. Míg régen egy esküvői kép nagy becsben tartott emlék volt – talán az egyetlen, a nagyszülőkről – addig a mai, több órás lakodalmi mozgóképfelvételt talán soha többé nem nézi vissza senki, miután a DVD-lemez tokjában a polcra került az utazásokról és születésnapokról készült videók mellé.

Bizonyos nézőpontból tekintve az emlékek soha nem látott kultusza figyelhető meg: fotóinkat printelhetjük, fotókönyvet készíthetünk belőlük, különféle tárgyakra nyomtattathatjuk őket. De vajon ezzel valóban kultikussá tesszük őket, vagy épp ellenkezőleg?

„A világ képi felfedezése valószínűleg azzal a mágikus pillanattal kezdődött, amikor az ember a saját tükrképét észlelte egy víztócsában. Ez a felfedezés félelemmel töltötte el, és ez a varázstükör, mágikus élmény hosszú ideig meghatározta szemléletét. Ismeretes, hogy milyen varázserőket tulajdonított az ősember a képmásnak, ismeretes a természeti népek hitvilága (a valakiről készült fénykép az illető lelkének elrablását jelenti). Az archaikus társadalom embere elutasítja, hogy képet készítsenek róla.”²¹ – ehhez képest az emberi arc ma már korántsem ilyen magasztos dolog. Nem csak a modellek arcma vált árucikké, de olykor szeretteink képét is a pusztá dekoráció szintjére degradáljuk azáltal, hogy mindennapi használati tárgyakra – párnára, bögrére, kulestartóra, pólóra – applikáljuk őket. Az ideológia ugyan továbbra is az emlékkörzést, emlékelőhívást határozza meg célként, ám mivel e tárgyak a leghétköznapiabb funkciókat töltik be, és szinte állandóan jelen vannak a mindennapokban, ottlétüket már természetesnek vesszük, és nem készítetnek bennünket semmiféle mentális folyamatra.

²⁰ Mumford, Lewis: *A gép mítosza*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 242–243.

²¹ Antik Sándor: *Vizuális emlékezet és képi metaforák*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár, 2008. 36.

A csak digitális jelként létező képek értéke is erőteljesen megkérdőjeleződött. Az emberek többsége nem szelektál az egy-egy alkalommal készített fotók között, nem törli ki az elrontottakat, egy-egy témáról egymástól alig különböző beállításokat is megőriz. Ezek aztán vagy halmozódnak a számítógépén, telefonján, felhőtárhelyén, közösségi oldalán, vagy időnként törli őket – ha nem is feltétlenül szándékosan, hanem egy-egy technikai hiba, vírus miatt, vagy egyszerűen csak azért, mert készüléket vált, és arra nem másolja át a régi képeit. Ebből jól látható, hogy azok valódi értéket nem képviselnek a számára.

A jelenben tehát egymás mellett él egy különös emlék-kultusz és az emlékekkel kapcsolatos gondatlanság. Ennek oka bizonyára abban keresendő, hogy az individuális múltunk megőrzése és előhívása túlságosan is kézenfekvő. Evidens, hogy fényképeznek bennünket magzati korunktól a temetésünkig. A mai ember tisztában van vele, hogy minden lépését kamerák követik, különféle platformokon (pl. közösségi oldalakon vagy az ismerősök albumaiban) tűnnek fel az őt ábrázoló képek, így nem ébred fel benne az a félelem, hogy emlékeit elveszítheti.

Rádásul emlékgyártás ügyében már nem csak a szülőkre, rokonokra, barátokra vagy a hivatásos fotósokra hagyatkozhatunk. Figyelemre méltó az utóbbi években jellemzővé vált önportré-készítési láz, a selfie-k terjedése. Még az ezredfordulón is „cikinek” számított, ha valaki önmagáról készített képet, hiszen ebből két következtetést vonhattak le a szemlélők: Vagy arról van szó, hogy az illetőt senki sem tartotta érdemesnek a lefotózásra, vagy pedig arról, hogy az illetőnek nárcisztikus hajlamai vannak. Napjaink selfie-kultuszában azonban senki sem jut hasonló konklúziókra, önmagunk fényképezése elfogadottá vált, s az a tény, hogy az egyén már nincs másokra utalva önmaga képi megragadásában, még inkább hozzájárul az öndokumentáció nagyléptékű bővítéséhez.

E ponton ismét szót kell ejtenünk a technikai kép emlékezetet és identitást manipuláló hatásáról, hiszen a selfie készítési folyamatához általában az is hozzá tartozik, hogy az elkészült képet ugyanazzal a technikai eszközzel (jellemzően okostelefonnal) feljavítjuk és közzéteesszük. A szolgáltatók egymás után dobják piacra azokat az alkalmazásokat, melyek segítségével pár kattintás árán eltüntethetők a pattanások és árnyékok, csillogóbbá tehető a szem, napi szinten megejthetők mindazon csalások, amelyeket korábban csak a tabló- és esküvői fotókon eszközöltek a hivatásos fényképészek. Az egyén olyanná formálhatja önnön képét, amilyenre szeretné – és amikor évekkel később visszanézi azt, ismét gyönyörködhet a végeredményben, rég megfélekezve arról, hogyan érte azt el.

Amikor a XX. század végén, XXI. század elején született emberek távoznak majd ebből a világból, az utódokra vélhetően egy-egy kaotikus kép-

halmazt hagynak majd önmagukról, amelyből nehezen fog kirajzolódni egy hiteles portré. Az unoka ma még becsben tartja a nagyszülők egyetlen fotóját, de vajon milyen értéket fog képviselni az utánunk maradó digitális adathalom? Becsben lehet-e majd tartani? Veszik-e majd a fáradságot az utódok, hogy kiválasszák belőle a legjellemzőbbeket? Nem zárhatjuk ki azt az opciót, hogy hiába gyártjuk iszonyatos mennyiségben az „emlékeket”, azok még kevesebb eséllyel fognak nyomként megmaradni utánunk, mint a fotográfia hajnalán készültek. Mi magunk sem fogjuk – még a leghevenyebb nosztalgikus hangulatban sem – valamennyit végignézni, az utánunk maradók pedig talán mégannyira sem, hisz minden felmenői ágról örökölnék egy-egy ilyen halmazt.

Az ember tehát becsapja önmagát, amikor azt mondja, *meg szeretné örökíteni* a szép pillanatokát. Hiába adott a lehetőség, a megörökítés valószínűleg csupán illúzió, amely a képek inflációjával elenyészik.

ÖSSZEGZÉS

Emlékeink tehát egyfelől manipulációt szenvednek el, másfelől inflálódnak a vizuális média hatóterében. Természetesen itt az „emlék” kifejezést két értelemben is használhatjuk. Érthetjük alatta az emlékül, emlékke, emlékként kapott, készített, megőrzött emléktárgyat. Ilyen értelemben a legjellemzőbb emlék, emléktárgy a fotó, még akkor is, ha nem kerül hordozóanyagra, csupán digitális jelhalmazként létezik. Az így értelmezett emlékek, emléktárgyak inflációja nyilvánvaló: minél több van belőlük, minél könnyebben hozzáférhetők, annál inkább elértéktelenednek, inflálódnak.

A másik értelmezés szerint az emlék az emlékezési folyamat során kódolt, tárolt és előhívott információk egy-egy összefüggő csoportja. Az első értelemben vett emlék(tárgy) megkönnyíti, ugyanakkor irányítottá teszi az előhívás folyamatát, illetve azt az illúziót keltheti, hogy előhívás történik, holott csak nyugtázzuk, hogy a látott fénykép vagy mozgóképsor a múltunk egy szelete.

Minél több ilyen, nyugtázandó képsort látunk, annál kevésbé ásunk mélyre, hogy természetes emlékezetünkben megkeressük a hozzájuk kapcsolódó információtartalmakat, hiszen azokat erőfeszítés nélkül kiolvashatjuk az információgazdag képi dokumentációból is. De mivel az elvben bármikor rendelkezésünkre áll, nem érezzük szükségét a természetes emlékezet mozgásban tartásának és frissítésének. Ilyen értelemben az emléktárgyak inflációja a tudatos emlékidéző folyamatokat korlátozva végső soron a felejtéshez járul hozzá.

A lépten-nyomon tapasztalható emlék-kultusz dacára az életét végigdokumentáló ember talán kevesebbet tud önnön individuális múltjáról, mint

elődei, akik csak a természetes emlékezetükre támaszkodhattak. S amit tud, az sem feltétlenül adekvát, hiszen tudása torzításoknak, manipulációnak van kitéve. Önmagában még emiatt sem kellene aggódnunk, hiszen a természetes emlékezet is szelektív illetve szubjektív. Meg kell azonban különböztetnünk a belső, pszichés folyamatok vezérelte szelekciót és konstrukciót a külső, technikai eszközök befolyása alatti szelekciótól és konstrukciótól. Elfogadva, hogy az emlékezetünk befolyásolja az önmagunkról kialakított képünket, önazonosságunkat, meg kell állapítanunk, hogy a kettő minden bizonnyal eltérő identitást hoz létre. A technikai képek sokaságából összeálló technikai emlékezet tehát más emberré formál bennünket, mint amilyenné természetes emlékezetünk kizárólagos hatóterében válnánk. S ha ez a technikai emlékezet – bármikori hozzáférhetősége miatt – jelentőségét veszíti és be sem tölti funkcióját, akkor számolnunk kell azzal a változástényezővel is, amelyet a ritkább emlékidézés okoz. Múltunk leképezett pillanatai állandóan körülöttünk vannak, ám súlytalanná válva szinte semmiféle hatást nem gyakorolnak ránk.

TÖRTÉNELMI EMLÉKEZET HIÁTUSOKKAL NAPJAINKBAN

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

„Számomra ...minden gyűlöletes ami csupán oktat
anélkül hogy cselekvőképességet gyarapítaná...”²²

Goethe

Mélységes mély az emlékezet kútja. Még az egyes ember emlékei is hatalmas területet ölelnek fel. Egy csoport emlékezete pl. egy családé számtalan esetet, egyéniséget, történetet, örömet, fájdalmat rögzít, és sajátos módon a családtagok emlékezete nem egyformán őrzi a különböző történéseket, személyeket, felemelő vagy megrendítő eseményeket. Erről bizonyára mindegyikünknek van személyes tapasztalata.

Egy nemzet emlékezete már olyan hatalmas kincsesvár, amelyet természetesen nem is lehet teljesen áttekinteni, értelmezni, értékelni, de minden nép törekszik arra, hogy kialakítson egy sajátos nemzettudatot, történelmi arc-képet önmagáról.

A teljesség igénye nélkül megpróbálom felvázolni a leginkább ismert elemeit ennek a sajátos emlékezetnek.

Minden nemzet számon tartja azokat **a kiválóságokat**, akikre büszkén hivatkozik, legyenek azok tudósok, feltalálók, sportolók, történelmi hősök vagy kiemelkedő államférfiak. Fontos, hogy bárki legyen is az érdemének, helyének, jelentőségének megfelelően értékeljük. Minden vele kapcsolatos tény, adatot tárgyilagosan korrekt módon ítéljük meg, hisz ezekből az adatokból áll össze a nemzet nagyjainak krónikája.

A másik jól megfogható szála a nemzetek történelmének **egy-egy jelentős dokumentum**, amely az adott nép fejlettségének, gondolkodásmódjának fontos mutatója. A magyar történelem egyik ilyen nevezetes okirata az Aranybulla (1222), amelyet az angolok Magna Charta-ja (1215) után kevésbé bocsátott ki a magyar király. De a társadalmunk fejlődésének útját jól mutatja a híres Werbőczy féle Hármaskönyv, vagy az ősiség törvénye. Jelentős mérföldkövet alkot egy – egy olyan országgyűlés, amelynek határozatai, döntései előremutatók. Ilyen például a tordai országgyűlés (1568), amely elsőként mondta ki a szabad vallásgyakorlást minden felekezet számára, vagy a debre-

²² Idézi Nietzsche: *A történelem káráról és hasznáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 27. o.

ceni országgyűlés (1849), amely kimondta a Habsburg ház trónfosztását. Ezek a tények, adatok, dokumentumok azok, melyek bármely nép történelmének fontos állomásait jelentik, s amelyeket a tudomány gondosan, kutat, őriz a nemzeti emlékezet, az utókor számára.

Nagyon fontos részét alkotják a népek történelmének a különböző – rendszerint hódító céllal indított – **háborúk, a csaták**, melyek gyakran évszázadokra meghatározzák egy – egy terület, ország lényegi változásait. (Pl. a népesség összetételét, az ország nagyságát, természeti adottságait s ebből adódóan gazdagságát stb.)

De milyen elemekből is tevődik össze a fentieken túlmenően történelmi emlékezet, az ún. nemzettudat? Hogyan alakul, minek a hatására változik? Kiknek van lehetőségük a nemzettudat formálására, és milyen eszközök állnak rendelkezésükre?

A fenti kérdésekre keresve a választ először azokról kell szólni, akik maguk is résztvevői, részesei voltak egy adott korszak történéseinek. Akik akarva, akaratlan formáltak, teremtették azt a korszakot munkájukkal, küzdelmeikkel, gondolataikkal, beleépítve örömeiket, keserveiket, sikereiket, kudarcaikat. A minden nehézség ellenére megművelt föld, a gyárak által termelt javak, a tudományok újabb eredményei, a fennálló rend védelme érdekében tett erőfeszítések stb. mind részét alkották egy-egy történelmi korszaknak. Ezekről **ismeretei, emlékei vannak azoknak a generációknak, akik megélték ezeket**. Jeles képviselői gyakran emlékiratokban rögzítették élményeiket, saját tetteiket, a látott eseményeket. Azt mondhatnánk ez **az élő történelem**, amely minden korszakban létezik azoknak a felnőtteknek, idősebbeknek a tudatában, akik akkor éltek. Bizonyára sok családi történet őrzi a nagyapa vagy az apa világháborús emlékeit, történeteit, vagy azokat az eseményeket, amelyet az otthon maradottak voltak kénytelenek megélni. Meggyőződésem, hogy ezek nagyon fontos elemei a felnövekvő nemzedék tudatának. Igaz a hitelességüket nem lehet – vagy csak olykor – bizonyítani, de mégis sokat hozzáadnak a történelem tudományos leírásaihoz. Ez természetesen nemcsak a történelem viharos korszakaira (háborúk, forradalmak) igaz, hanem a kevésbé látványos változásokra is. Éppen e tekintetben van olyan tapasztalatom, – hallgatóimmal történő beszélgetéseim során – hogy ezekről az időszakokról keveset tudnak, mert az egyre ritkuló és sajnos egyre felzárkóbb családi beszélgetéseknek ez nem témája. Nem tudják pl., hogy mi volt az államosítás, mit jelentett a beadási rendszer, mi annak a szónak az értelme, hogy kulák, de azt sem tudják, hogy a lakások többféle tulajdonjogon voltak megszerezhetők. Nem tudják mi volt a GMK, pedig ez a 80-as, 90-es években a jövedelem növelésének egyik elfogadott módja volt. Pedig ezek a fogalmak jól mutatják a közelmúlt történelmének ellentmondásait, a valóság

megváltoztatására tett megoldási kísérleteket, megkockáztatom a valóság, a történelem dialektikus voltát. Pl. a mezőgazdaságban járatos szakemberek tudják, hogy az olykor erőszakos TSZ szervezések következtében létrejött termelő szövetkezetek és állami gazdaságok olyan színvonalú mezőgazdasági kultúrát hoztak létre, amely világviszonylatban is figyelmet kapott. Sokan tudjuk, tudják, hogy a magyar tudomány, a magyar tudósok abban a sokat kritizált 60-as, 70-es, 80-as években sok nagyszerű eredménnyel kápráztatták el a világot. Különösen keveset tud a fiatalabb nemzedék ezekről az évekről. Pl. a panellakásokról, amelyekben még élünk, amelyet kritizálunk (joggal), de vajon hányan tudják, hogy a panellakás jelentette emberek százazezreinek az első összkomfortos otthont?! Tanulságos lenne elemezni azt is, hogy mit tudnak 1956-ról, annak előzményeiről és következményeiről? Az 56-os események ünneplése kapcsán felvetődött problémákat, az ellentétes megítéléseket érdemes volna számba venni! Jelen dolgozatnak nem célja az okok feltárása tudniillik, hogy miért nem képezik családi beszélgetések tárgyát ezek a tények, információk. Így csak találgatni lehet: félelem (jobb, ha a gyerek nem tudja!), érdektelenség, jobb a feledés homályában hagyni ezeket, olykor talán szégyenérzet, ha az érintett szerepe későbbi megítélése szerint vitatható, elzárkózás a politikai értékeléstől, apolitikusság, ami nem kevésbé jellemző a fiatal generációra is.

A nemzettudat formálásban **jelentős szerepe van, lehet a művészetnek**, s ebben a magyar kultúra igazán gazdag kincsestárral rendelkezik. Akár a szépirodalom (Illyés Gyula, Faludi György, Cseres Tibor, Galgóczi Erzsébet stb)²³, akár a filmművészet felől közelítünk (Fábri Zoltán: Kórhinta, Makk Károly: Szerelem, Bacsó Péter: A tanú, csak néhányat említve az igazán figyelemreméltóak közül – remekművekkel találkozunk. Ezek mindegyike nemcsak hitelesen, de a művészet megerősítő csodájával felvértezve mutatta be közeli történelmünk hibáit, és a benne küzdő emberi magatartások szépségeit, nagyszerűségét, vagy éppen gyengeségeit, komikus voltát. A felsorolt filmek azonban mozikban nem láthatók, a TV sajátos műsorstruktúrájába nem illenek bele így a fiatal generáció ezekről sem tud szinte semmit. Ily módon ezek a nagyszerűen kódolt információk (részben) elvesznek a számukra.

Kiemelkedő szerepe lehet a történettudománynak, amelynek tudatosan vállalt feladata a történelmi események rögzítése, a közöttük lévő összefüggések felmutatása, egy-egy nemzet történetének nemzetközi kontextusban történő elhelyezése. Nem tisztem történészeink munkásságát méltatni, nem is mernék vállalkozni rá, de meg kell állapítanom, hogy nemzetközileg elismert kutatók vannak közöttük szép számmal. A XX. század történel-

méről szólva különösen Szűcs Jenő és Romsics Ignác, Ormos Mária nevét kellene kiemelni. Talán nem véletlen, hogy sokan szívesebben írnak a régebbi korokról, mint a jelen eseményeiről vélhetően azért, mert nagyobb távlatból tisztábban rajzolódna ki a tendenciák, világosabban látszik az összemérési tevékenységek eredője. (Hegel)²⁴ De még a nagyobb távolságok sem képesek tökéletesen leválasztani az egyéni látásmód esetleges szubjektivitását. A történettudomány direkt hatását a nemzettudatra az is gyengíti, hogy csak a népesség egy szűk köre (a kifejezett szakemberek, tanárok, jogtudósok stb.) az értelmiségiek egy csoportja olvassa, tanulmányozza, és remélhetőleg a tanulságokat terjeszti. Meg kell említeni, hogy (feltehetőleg) minden nemzet történetírásában vannak, akadnak kisebb nagyobb torzítások, amelyek a múltat a jelen kívánalmainak megfelelően rajzolják át. Ezt a jelenséget pontosan írja le Nietzsche *A történelem káráról és hasznáról* c. esszéjében.²⁵

Meghatározó szerepe **van a fiatalság nemzettudat alakításában a tanításnak**, különösképpen azoknak a tárgyaknak, amelyek direkt módon érintik a nemzetről, történelmi múltunkról kialakult képünket. Ilyen elsősorban a **történelem és az irodalom**. Ezeknek a jelentőségét azért is hangsúlyozni kell, mert az oktatás egészét a mindenkori hatalom határozza meg. Előírhatja az oktatás irányelveit, meghatározhatja alapvető céljait, sőt egészen részletekbe menően megkövetelheti, hogy mit oktassanak és mit ne. Tekintettel arra, hogy az alapfokú oktatásban (elvileg) mindenki részesül, és ez olyan korosztályokat érint, akik valóban nagyon fogékonyak az ismeretekre, a tanítási folyamatnak rendkívül nagy lehet a hatása. Jól bizonyítja ezt pl. a Trianon utáni oktatáspolitikai, mely nemzedékek tudatában rögzítette a „csonka Magyarország nem ország, egész Magyarország mennyország” gondolatát. Ma már múzeumi tárlókban lehet látni azokat az iskolai füzeteket, amelyeknek a címlapján a Trianon előtti Magyarország képe található benne a megcsonkított ország és alatta a szöveg: „Nem, nem soha!” Mint tudjuk ehhez igazították az irodalom és történelemtanítás anyagát is.

Ezzel a módszerrel élt természetesen a kommunista-szocialista rendszer is, amely pl. igyekezett csökkenteni az országot ért veszteség jelentőségét, bár történelemkönyveinkben szerepelt, hogy a trianoni békét Lenin is „imperialista békének” nevezte. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom jelentőségét viszont oly mértékben felnagyította, amely messze felette volt az esemény nemzetközi hatásának Az idősebb generáció emlékszik, hogy miközben március 15-e éppen csak megemléített ünnep volt, amelyet az iskolák keretei kö-

²⁴ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Enciklopédia I-III. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1280 o.*

²⁵ Nietzsche: *A történelem káráról és hasznáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

zött ünnepeltek, viszont november 7-e iskolai szünet volt és látványos ünnepeken emlékeztek meg róla egybekötve kitüntetésekkel. Az 50-es évek tanítási gyakorlatából „bájos” példaként had említsem, hogy a női emancipációt gondolatának népszerűsítése érdekében még az énekes könyvben is volt olyan dal, amely hirdette, hogy a nők minden munkára alkalmasak pl. traktorvezetésre is.

„Traktoros lány Nagy Maris, héthatarban párja nincs. Szánt vet szaporán, nótáz igazán.”

Nem volt az sem véletlen, hogy Ady vagy József Attila verseiből csak az ún. forradalmi versek kerültek be az irodalomkönyvekbe, és az istenes versek csak a tanár felkészültségétől és elkötelezettségétől függően kaptak némi figyelmet. (A középiskolás könyvekben már ott volt Pl. Az elbocsátó szép üzenet, vagy az Óda, a Kései sirató is)

Sajátos képet kapunk, ha összevetjük a 40 évvel ezelőtti és a jelenlegi tanönyveket. Csak egy példát említenék. A Tanácsköztársaság 3 hónapos időszakáról, mint a társadalmi igazságtalanságok megszüntetésének, a kultúra kincseinek mindenki általi elérhetőségének, és az ország területi integritásáért vívott hősiesség küzdelemnek korszakáról szóltak a 40 évvel ezelőtti történelemkönyvek. Részletesen leírták az ún. fehérterror időszakát, a különböző különítményesek vérengzését, a bosszú folyamatát. A most érvényben lévő könyvek tényszerűen leírják a Károlyi kormány rövid időszakát hangsúlyozva, hogy a „KMP és a politikáját követő csoportok akciói egyre erőszakosabbá váltak.” Felsorolják az ún. Forradalmi Kormányzótanács rendelkezéseit, idézve ebből a dokumentumból. A román megszállók elleni harcra egy térkép tudósít mindössze. Bár megemlíti, hogy az ellenforradalom Bécsben is és itthon is szervezkedett, de erről a továbbiakban nincs szó. A fehérterror, mint kifejezés sem fordul elő. Van viszont egy kép (fénykép), amelyen a Prónay különítmény egyik tagja akasztást hajt végre Tab községben.²⁶

Ilyen és hasonló csúsztatások gyakoriak a jelenleg használatos történelemkönyvekben. Ezt a most érvényesülő történelemszemléletet szeretném röviden – néhány példán keresztül – bemutatni. Azt a „kulcsra kész történelmet”, amivel a **jelenlegi politikai vezetés** a saját képére kívánja formálni oktatásunkat és ezzel együtt nemzettudatunkat. Figyelemre méltó, hogy a jelenlegi politikai vezetés még az általa példaképnek tekintett, és minden vonatkozásban felmenthetőnek gondolt Horthy korszakból is csak azt „használja”, ami számára pillanatnyilag kedvezőnek tűnik.

A legkirívóbb különbségek éppen az oktatásügyben láthatók. Közismert, hogy a Horthy érában Klebelsberg Kúnó kultuszminiszternek köszönhetően

²⁶ Száray Miklós - Kaposi József: *Történelem IV.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2011. 28. o.

nagyon jelentős erőfeszítéseket tettek a lakosság kulturális képzettségének emelésére, az iskolázottság növelésére, az analfabéták számának csökkentésére. Külön előadás lehetne Klebelsberg egész tevékenységének számbavétele. Hatalmas életművéből csak a legfontosabbakat szeretném kiemelni. Az analfabetizmus csökkentése érdekében szervezi meg, hozza létre a népiskolai hálózatot. Az 1926. évi VII. törvénycikk szerint létre kellett hozni az elemi iskolákat 3 ill. 5 km-es sugarú körben. 3 év alatt 5000 tanyai iskolai tanterem létesült, amelyekhez tanítói lakás tartozott, és amelyek a tanyavilág kulturális központjaivá váltak. Itt könyvtárak voltak, iparos és gazdakörök szerveződtek. Nagy gondot fordított a tanárképzésre. Ennek máig érvényes jelei a Pécsi, a Szegedi, a Debreceni egyetem, ahol az építkezések is jelentősek voltak. Mind ezt egy vesztes háború és Trianon után!! Külföldön Collegium Hungaricumokat hozott létre (Bécsben, Berlinben, Rómában, Párisban stb.) Hazahívta a külföldön dolgozó jelentős tudósainkat. Pl. Szent-Györgyi Albertet. Programjának egyik csodálatos pontja volt az ún. tehetség-halászat, ami alatt azt kell érteni, hogy minden tanítónak, tanárnak kötelessége volt a tanítványai között felfedezett tehetséges gyermeket jelezni, hogy tehetségét megfelelően gondozzák. Támogatta a múzeumok ügyét is.

Klebelsberg nevét ma egy intézmény viseli: Klebelsberg Intézményfenntartó Központ. Erre azért volt szükség, mert „az egységes oktatási koncepció” megvalósítása érdekében az önkormányzatoktól elvették az (közép)iskolákat, és mindent a KLIK fennhatósága alá rendelték: a tankönyvellátást, az iskolai igazgatók kinevezését, a tananyag meghatározását, de még a legapróbb technikai eszközök beszerzését is (pl. egy villanykörte) a KLIK rendelhette le. Velem együtt sok más értelmiséginek az a véleménye, hogy ez az intézmény Klebelsberg nevének és főleg szellemének meggyalázása. Ugyanis a jelenlegi oktatáspolitikát, amit ez az intézmény hajt végre (többek között) a fentebb említetteknek éppen az ellentéte. Ma láthatóan az a cél az oktatásban, hogy olyan állampolgárokat neveljenek, akik gondolkodás nélkül engedelmeskednek. Ennek érdekében korlátozzák és még inkább korlátozni kívánják az oktatásban résztvevők számát. Az egyetemeken és főiskolákon erre alkalmas a tandíj, de ezen felül még a felvehető létszámot is meghatározzák. A jelenleg érvényben lévő törvény szerint a képzés irányait, a tanítható szakokat is törvényileg kívánják korlátozni, mit sem törődve az egyetemek autonómiájával. Ezek után nem csodálkozhatunk, ha az érettségizett fiatalok jobbik része külföldi egyetemeken kíván tanulni. Kiváló tudósainkat könnyedén eleresztik, vagy életkorra hivatkozva nyugdíjba küldik, ami természetesen jelentősen korlátozza az ő kutatási lehetőségeiket. A kétségtelen szakemberhiányt úgy próbálják pótolni, hogy limitálni fogják a középiskolába, gimnáziumokba járó tanulók létszámát. A napjainkban is zajló egészségügyi dolgozók tüntetései

tették köztudottá, hogy nincs megfelelő nővérképzés az országban!! Az általános iskolákban is számos komoly gond merül fel. A pedagógus pálya egészében alulértékelt, aminek természetes következménye, hogy az alacsony presztízssű és rosszul fizetett pályákra nem a legjobbak mennek. Ez a kisebb településeken különösen jól megfigyelhető. Ezek azok a falvak, amelyek egyébként is pl. munkahelyhiánnyal, tehát munkanélküliséggel küzdenek, s ahol a gyermek kevés indíttatást kap a családtól is a felemelkedésre. Nem nehéz elképzelni, hogy ebből, ha a tanító ambíciója is csekély, milyen eredmény jön ki. Már ismert olyan felmérés, ahol a gyerekek arra a kérdésre, hogy mik szeretnének lenni azt a választ adták, hogy „közmunkás”. Korábban léteztek olyan felzárkózást segítő intézmények, amelyek pl. azokat a gyerekeket, akik valamilyen ok miatt 14 éves korukra nem végezték el az általános iskola 8 osztályát, tehát túlkorosak voltak, speciális oktatási módszerekkel és programmal segítették, hogy esélyük legyen a munka világába beilleszkedni, s ily módon megtalálják a helyüket. Ezeket megszüntették. „Nem ördögtől való gondolat – mondta Orbán Viktor, hogy egy 15-16 éves gyerek dolgozzon” Valóban nem. A kérdés csak az, hogy hol és mit? Hol talál munkát egy városi fiatal, aki megfelelő szakképesítés nélkül kerül ki a képzési rendszerből?

Az oktatási kormányzat törekvései között szerepel, hogy a szakképző iskolákban csökkentsék, illetve szüntessék meg azoknak a közismereti tárgyaknak az oktatását, amelyek direkt módon nem kapcsolódnak a leendő feladataikhoz. Miért is kellene tudni egy géplakatosnak, hegesztőnek hogy ki volt József Attila, vagy azt, hogy mi Spanyolország fővárosa? !

A szép szlogen az életpálya modell, amellyel már több szakma képviselőit is kecsegtetik egy ideje, de nem látszik megvalósulni. Gárdonyi ismert szép gondolatata, hogy „a pedagógus a nemzet napszámosa” ma különösen igaznak látszik, csak hozzá kell tenni, hogy a meg nem fizetett napszámosa.

A mindenkori politika tehát az ötödik meghatározója a nemzettudatnak. A jelenlegi kormányzat gyakran úgy viselkedik, mintha nagyhatalom lennének a világban, de legalább Európában. A népesség manipulálható részével elhitetik, hogy „Magyarország jobban teljesít”, hogy Európa élen járó nemzete vagyunk a fejlesztések, a termelés tekintetében, hogy az Unió kritikája nem a kormányzat munkáját, hanem a magyar népet érinti, de ők megvédenek bennünket...

Ez az attitűd nem egyedülálló a történelemben. De sajnos most hatékonyabb, mert olyan eszközök állnak a kormányzat rendelkezésére, amelyek korábban nem is léteztek. A „Csonka Magyarország nem ország” jelszó az iskolai füzeteken virított, és elhangzott a nagy nyilvánosság előtti politikai beszédekben. Valószínűleg a rádió híradásaiban is. Most viszont, ahogyan mondani szoktuk: „a vízcsapból is a kormány dicsérete folyik”. A különböző

társasági oldalakon lévő bejegyzésekből látszik, hogy a kevéssé iskolázottak, a nagyon fiatalok el is hiszik, amit állandóan hallanak. A nemzeti érzést kihasználva hitetik el a naivakkal, hogy ők az egyetlen párt, amely képes az országot egy jobb jövőbe vezetni. A diadaljelentésekkel nem áll összhangban a társadalmi valóság, és adott esetben e fiatal generáció személyes tapasztalatával. De mivel nem tanult meg gondolkodni, a tények elemzéséből helyes következtetést levonni, ezért könnyen elhiszi, hogy csak meg kell találni a bűnösöket, és akkor helyreáll a rend. Így lesznek vevők a bűnbakkeresésre, és hiszik el, hogy a problémákat, a cigányok, a zsidók, a menekültek stb. okozák, és nem a felelőtlen és a javakat igazságtalanul osztogató politika. Ezen a ponton találkoznak más szervezetek, pártok olyan szélsőséges nézeteivel, amely sikereit szintén ezekre a könnyen meggyőzhető rétegekre alapozza. Így válik ez a kulcsrakész történelem, az ebből táplálkozó hamis nemzettudat táptalajává egy olyan politikai magatartásnak, melynek következményei nehezen kiszámíthatók. Szépre hazudni a múltunkat nem szabad, mert abból a nemzettudatból téves jövőkép és hibás életstratégiák bontakoznak ki.

Balázs Gábor Izraelben a Bar Ilan Egyetem zsidó filozófia szakán írta meg vallás és erkölcs kapcsolatáról. Jelenleg az Országos Rabbiképző és Zsidó Egyetem adjunktusa. Fő érdeklődési területe: középkori zsidó filozófia, modern zsidó és izraeli identitás elméletek, a posztmodern kor és a vallás-filozófia kihívásai, kortárs etika és politikai filozófia.

Balogh László Levente A Debreceni Egyetem BTK, Politikatudományi Tanszékének docense. Kutatási területei: XX. századi politikai filozófia, emlékezetpolitika, politika és vallás viszonya. Fontosabb publikációk: *Az erőszak kritikája* (2011), „*Mit Geschichte will man etwas!*” (Wien, 2011)

Barcsi Tamás A Pécsi Tudományegyetem ETK egyetemi adjunktusa, az MTA PAB Filozófiai Munkabizottságának titkára. Kutatási területei: erkölcs-filozófia, társadalomfilozófia. Legutóbbi kötetei: *A kivonulás mint lázadás* (2012), *Az emberi méltóság filozófiája* (2013).

Bene Zoltán Író, szerkesztő, a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolájában szerzett abszolutóriumot 2015-ben, doktori szigorlatát 2017-ben tette le. A filozófia és a XIX. századi magyar irodalom kölcsönhatásait kutatja.

Boros Bianka Az ELTE filozófia és kulturális antropológia szakán diplomázott 2010-ben, majd a wuppertali Bergische Universität-en szerzett doktori fokozatot. Disszertációja 2015-ben jelent meg, *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre* címmel (Ergon Verlag, Würzburg). Jelenleg az MTA TKI posztdoktor kutatója. Kutatóhelyén, a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Intézetében oktat. Főbb kutatási területei: Nicolai Hartmann filozófiája, neokantiánus ismeretelmélet, realizmus, réteg- és fokozati ontológiák. Fontosabb cikkei: *Weltentwurf und Unendlichkeit bei Nicolai Hartmann* In. Markus Gabriel – Sebastian Ostritsch (szerk.): *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 2017., *Determináció mint kauzalitás, mint Sollen és mint Wollen – Az erkölcsi szabadság antinomikus tárgyalása Nicolai Hartmann etikájában*, Magyar Filozófiai Szemle 2014. 4.

Csejtei Dezső Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének professzora. Fő kutatási területe a spanyol és a német filozófia története, a filozófiai thanatológia, a táj filozófiai problémái stb. Számos könyve, tanulmánya jelent meg spanyol, német és angol nyelven is. Fontosabb monográfiái: *José Ortega y Gasset*

(1980); *A spanyol egzisztencializmus története* (1986), *Filozófiai metszetek a halálról* (2002), *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno* (2004), *Oswald Spengler élete és filozófiája* (2009) (Juhász Anikóval), *Filozófiai elmélkedések a tájról* (2012) (Juhász Anikóval). Jelentős filozófiai fordítások (Ortega y Gasset, Unamuno, Spengler, Dilthey, Nietzsche, Jaspers, Jünger stb.). Legutóbbi műve: *Filozófia a minden napokban. Gondolatok emberről, világról, Istenről* (2016).

Dénes Iván Zoltán (1946) Eszmetörténész, az MTA Filozófiai Intézet kutatója (1977-1997), a Bibó István Szellemi Műhely alapító elnöke (1996-2012), a Debreceni Egyetem tanára (1997-2011), az MTA doktora (1991-), az Academia Europaea (London) tagja (1995-), független kutató és tutor. Legutóbbi nagyobb munkája: Dénes Iván Zoltán (szerk.) *Bibó István összegyűjtött írásai I.: Az európai politikai fejlődés értelme* Budapest, Pesti Kalligram, 2016.

Donauer Emese Az SZTE BTK Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolájában szerzett abszolutóriumot 2016-ban. Kutatási témája az elmágyosodás és a magány Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre és Karl Jaspers gondolkodásában. Jelenleg Prof. Dr. Csejtei Dezső témavezetésével dolgozik disszertációján. Fontosabb publikációi: *Szükséges-e a magány a Másikkal való találkozáshoz?* (Híd), *Gabriel Marcel: Isten embere* (Vigilia).

Fehér M. István Egyetemi tanár (ELTE, Andrásy Deutschsprachige Universität), az MTA r. tagja. Kutatási területe a XIX.-XX. századi filozófia, különösen a német idealizmus, az életfilozófiai, a fenomenológiai és a hermeneutikai áramlatok.

Gábor György Filozófus, vallástörténész, egyetemi tanár, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcselet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó – keresztény teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, politikai teológia. Könyvei: *Szabad egyház szabad államban* (Buda Péterrel közösen, 2006.) *Az idő nélküli hely* (2008.) *A diadalíven innen és túl* (2009.) *A politika szolgáltatólánya* (Buda Péterrel közösen, 2009.) *Le domandé invisibile* (Roma, 2011.) *A szépség akarata* (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011.) *Múltba zárt jelen* (2016.)

Garaczi Imre Filozófiatörténész, a veszprémi Pannon Egyetem Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének habilitált docense; Pro Universitate Pannonica-díjas, a Veszprémi Magyarságtudományi Kuta-

tások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a Pro Philosophia Füzetek történet- és kultúrbölcseleti negyedévlap, a Mediterrán Világ társadalomtudományi folyóirat, valamint a gazdaságetika.hu társadalomtudományi periodika szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddig megjelent kötetei: *Modernitás és morálbölcselet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdék és önzetlenség* (2007., 2009), *Időlet és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014)

Gyenge Zoltán Az SZTE BTK Filozófia Tanszék professzora, tanszékvezető, a Magyar Filozófiai Társaság elnöke. Fő kutatási területe: Kierkegaard, Nietzsche, a német idealizmus (Schelling), művészetfilozófia. Fontosabb könyvei: *Schelling* (2005), *Kierkegaard* (2007), *A megfordult világ* (2012), *Kép és mítosz* (2014), *Emberlétünk határai* (2016), *Kép és mítosz II.*, (2016) Kierkegaard és Schelling műveinek fordítója.

Hankovszky Tamás PhD, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének oktatója. Filozófiából doktorált Budapesten és habilitált Pécsen. Fő kutatási területe: Kant és Fichte filozófiája. Könyvei: *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika.* (2011) *Antropológia és transzcendentális filozófia: Fichte korai tudománytanának alap-gondolata.* (2014) *Elsőrendű logika.* (2014) *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom.* (2015)

Juhász Anikó Habilitált egyetemi docens. Kutatási területe az élet- és egzisztenciafilozófiák [történetfilozófia, etika, a szépirodalommal való érintkezési pontok]. Számos monográfiája, tanulmánya, illetve műfordítása jelent meg, valamint négy verseskötete. Legutóbb megjelent monográfiái: *Oswald Spengler élete és filozófiája* (2009) *Filozófiai elmélkedések a tájról* (2012); *Camínos filozóficos – Philosophische Wege* (2013.) (Csejtei Dezsővel); *Egzisztencia a háborúban* (2014) Verseskötetei: *Üvegfalak, bádogtetők* (2012) *Kék repkények, bukott angyalok* (2012) *Istenem, Duinóban a sirályok...* (2014); *Telefonom hangok háza* (2017)

Kicsák Lóránt Az Eszterházy Károly Főiskola Filozófia Tanszékének docense, kutatási területe a 20. századi német és francia filozófia, fenomenológia, dekonstrukció. Jelentősebb publikációi: *A jelenlét-problematika Derridánál és Heideggernél* (2013), *Aporiák próbatétele. Tanulmányok, esszék* (2015)

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, ph.d. dr. habil., egyetemi tanár (OR-ZSE), ny. egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutató Bizottságának tagja. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője. Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és eszmetörténet, illetve a magyar filozófia- és eszmetörténet problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről (magyarul: 1978, németül: 1986), három könyvet Hermann Broch-ról (a másodikat magyarul és németül is megjelentette), két másik könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt filozófiájának magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni kelet-európai és a globális fejlődés komplex problematikája áll. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum–Emanzipation–Mitteleuropa* (2009) *Marx lábnyomai és átváltozásai* (2013)

Kissné Novák Éva 1971 óta a JATE oktatója, az SZTE Filozófia Tanszék docense, kandidátus (1987), filozófiatörténeti, etikai, történetfilozófiai és értékelméleti témák oktatója. Kutatási terület: értékelmélet, a magyar filozófiatörténete valamint családszociológia. Számos konferencia előadója: Kanadában (Torontó, Edmonton, London, Ottawa), USA-ban (New York St. Johns University, Bloomington, Berkeley, Georgetown), Hollandiában, illetve a Kolozsvári Egyetemen. Fontosabb publikációi: *A szellem arisztokratája* (2005) *Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése* (2007) *A családról mindenkinek* (2009)

Kokas Károly (1959) Könyvtári informatikus, digitális bölcész, a Szegedi Tudományegyetem Klebelsberg Kuno könyvtárának főigazgató-helyettese, a bölcészettudományi kar címzetes docense. 1989-től foglalkozik a világháló bölcészeti és általában kulturális hatásaival, a Magyar Elektronikus Könyvtár alapító-tagja (1993), több hazai digitális bölcészeti és könyvtári informatikai projekt résztvevője, illetve szervezője. Publikációi (mintegy 140 könyv, könyvfejezet, szakcikk és publicisztika) 1979-től jelennek meg irodalomtörténeti, művelődéstörténeti és könyvtár- és információtudományi kérdésekről.

Kovács Gábor PhD, MTA BTK Filozófiai Intézete, tudományos főmunkatárs. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi: Könyvek: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok.* (2001), *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig.* Bibó István, a politikai gondolkodó. (2004), *Az utolsó*

kísértés – változatok a hatalomra. *Politikai eszmetörténeti tanulmányok.* (2008), *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai. Eszmetörténeti tanulmányok.* (2010). *Tanulmányok: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition.* (In. Limes: Borderland Studies, 2012), *Fear, Politics, Power – Civilization as the Education of Courage.* (In. Janez Juhant, Bojan Žalec (Eds.): *From Culture of Fear to Society of trust.* Münster: LIT Verlag, 2013), *How to create a Nation? Visualisations of Community and National Consciousness from the Premodern Times to the Age of Globalization.* (In. Creativity Studies, 2014)

Laczkó Sándor Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtítkára. Kutatási területe: eszme- és recepciótörténet, erkölcsfilozófia, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz*, illetve *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című könyv-sorozatoknak, valamint alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Legutóbbi kötete: *A dolog és a szó* (2013)

Loboczky János CSc, dr. habil. főiskolai tanár (Eszterházy Károly Főiskola). Főbb kutatási területei: a német klasszika esztétikája (különös tekintettel Schillerre), 18-20. századi történelemfilozófiák, hermeneutika (főként Gadamer hermeneutikai filozófiája). Legutóbbi könyve: *Dialógusban lenni. Hermeneutikai megközelítések.* (2006) Fontosabb publikációk: *A hermeneutika és a kommunikációs deficit.* (In. Válság és kommunikáció. 2012) *Az esztétikai tapasztalat „olvasása” Gadamer hermeneutikájában.* (In. Magyar Filozófiai Szemle. 2012. 3.) *A szó szemléletessége és a szemlélet fogalma Gadamernél.* (In. Fogalom és kép 3. 2013) *Schiller fiziológiai-filozófiai antropológiája.* (In. Egyéb másba tükröződő emberképek – Az emberi test a 18-19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában. 2014) *Megérteni, nem tudni.* (In. Az aligtól a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába. Pszeudo-lexikon. 2015)

Losoncz Alpár Rendes egyetemi tanár, Újvidéki Egyetem, Társadalomtudományi Katedra. Fontosabb művei: *Merleau-Ponty filozófiája* (2010) *Otpor i moc* (Ellenállás és hatalom) (2012) *Moc kao drustveni događja* (A hatalom, mint társadalmi történés) (2009) *State and Society in modern republican tradition and republican political economy* (In. State and Democracy, ed. By M. Podunavac, Belgrád, Sluzbeni glasnik, 2011) *Neoliberalism: Befall or Respite?* (társzerző) (Panoeconomicus, 2010)

Máté Zsuzsanna Dr. habil., CSc művészetfilozófus, irodalmár, az SZTE JGYPK Művészeti Intézetének oktatója, az SZTE Málnási Bartók György Doktori Iskolájának témavezetője, és az SZTE Művészeti Szakkollégiumának

egyetemi egységvezetője. 7 önálló könyve, 10 szerkesztett kötete és 135 tudományos közleménye jelent meg. Kutatási területe: esztétikatörténeti, művészetfilozófiai és komparatisztikai kutatások: irodalom, művészetek és filozófia kapcsolatrendszere; a bölcsélet és az esztétikum relációi; a művészetközi kapcsolatok vizsgálata.

Mester Béla Az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a Nyíregyházi Egyetem Történettudományi és Filozófia Intézete Filozófia Intézeti Tanszékének docense. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmétörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig.* (2010).

Molnár Dávid (1975) PhD. Az MTA-ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában, Lendület Kutatócsoport tudományos munkatársa. Főbb kutatási területe: platonikus filozófiai hatások a 15–16. századi Magyarországon. Fontosabb publikációi: *A tér ürességétől a sokaság zűrzavaráig: Az antik káosz fogalmának története* (2014); *Báthory Miklós váci püspök filozófiai műveltségének lehetséges nyomai* (2015); *A történetírás ártatlanságáról Zsámboky János egyik emblémája kapcsán* (2016).

Pólik József A Debreceni Egyetem BTK Esztétika és Etika Tanszékének docense. Kutatási területe: filozófia- és esztétikatörténet, általános etika, filmesztétika.

Pusztai Virág A Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolájában szerzett abszolutóriumot 2015-ben. A média vizuális kultúrára gyakorolt hatását kutatja. 12 évig dolgozott a médiában, jelenleg az SZTE Juhász Gyula Pedagógusképző Kar Szakképzési, Továbbképzési és Távfoktatási Központjának tanársegéde.

Szendi István A SZTE Pszichiátriai Klinika docense, osztályvezető helyettes, a Magyar Pszichiátriai Társaság főtitkár helyettese. Fő kutatási területe a pszichózis-spektrum betegségek neurokognitív és neurofenomenológiai fenotípus kutatása. IF (SCI/WoS): 40.205, független hivatkozások (SCI/WoS): 235, H-index: 9.

Székel László (1954) Az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa, az „Einstein kozmoszától a fölfúvódó világegyetemig” és „Az emberarcú kozmosz: az antropikus elv” című monográfiák szerzője; a 2005-ös Einstein-évforduló kapcsán megjelent Einstein-kötet, valamint több tematikus filozófiai folyóiratszám szerkesztője. Kutatási területe a tudománytör-

ténet, a tudományfilozófia, továbbá a természettudomány és a metafizika, a természettudomány és a vallás viszonya. Legutóbbi munkái: „A newtoni természetfilozófia leibnizi kritikája a XXI. század elején”, *Magyar Filozófiai Szemle* 2015. 1., „Csillagsors: a csillagvilág jövője az újkori természetfilozófiában és az asztrofizikában.” *Pannonhalmi Szemle* 2016. 4., „A kanti apriori és a nem eukleidészi geometriák.” In. „... amennyiben szellemi lények vagyunk”: *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról.* (Szerk, Tánczos Péter és Varga Rita). L'Harmattan Kiadó, 2006.

Széplaky Gerda 2011-ben védte meg doktori disszertációját. Dolgozott az MTA TKI fiatal kutatójaként, a DE BTK Filozófia Intézetének, majd a PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatójaként; 2013 óta az EKF Vizuális Művészeti Intézetének docense. Több filozófiai, esztétikai és művészeti folyóirat, illetve tanulmánykötet szerkesztője. Önálló kötetei: *Berszán: Genezis projekt* (MODEM, Debrecen, 2010), *Az ember teste. Filozófiai írások* (Kalligram, Pozsony, 2011), *Diverzív építészet – Ekler Dezső építészete esztétikai perspektívából* (L'Harmattan, Budapest, 2016), *Kant hátán a szór. Művészeti írások* (L'Harmattan, Budapest, 2017).

Szücs László Gergely Posztdoktori kutató, MTA BTK Filozófiai Intézet. Kutatási területe: kritikai társadalomelmélet, demokrácielmélet, Jürgen Habermas filozófiája. Legfontosabb publikáció: *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok – Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években* (2015)

Valastyán Tamás A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei, illetve a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újra-eredni* (2007), *A keresés ritmusa* (2007).

Váraljai Anna Művészettörténész, az SZTE BTK Filozófia Tanszékének tanársegéde, a Rajz Tanszék óraadója. Kutatási területe a magyarországi modernizmus. Az ELTE Művészettörténeti Intézetének állami ösztöndíjas PhD hallgatója volt, Kállai Ernő művészettörténeti kutatói ösztöndíjban részesült. Rendszeresen publikál az *Élet és Irodalom*, *Tiszatáj*, *Artmagazin* és az *Új Művészet* orgánumokban. Számtalan hazai és külföldi konferencián vett részt előadásaival, kurátorkodik, kultúra szervező tevékenységet folytat.

Weiss János A Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Legutóbbi kötete: Weiss János, Soóky Krisztina, Kővári Sarolta: *A szubjektum labirintusai* Budapest, Áron Kiadó, 2016.

TARTALOM

Laczkó Sándor

Felejtés versus emlékezés – Előszó5

*„... amit egyszer belevéstünk, arra emlékezünk, és azt tudjuk,
amíg csak a képe rajta marad a táblán; de ami elmosódott,
vagy nem tudott belevésődni, azt elfelejtjük és nem tudjuk.”*

Gyenge Zoltán

Hüpnosz és Thanatosz avagy van-e emlékün a halálban? 11

Gábor György

Valósággá álmódott mítosz.

Maszada – a múlt tere és az emlékezet jelene..... 22

Széplaky Gerda

Néma tartomány. A testbe íródó felejtésről 49

Valastyán Tamás

A felszámolás érzete. Hölderlin: Mnemosyne 64

Máté Zsuzsanna

Emlékezés és ellenmemória – Egy törésvonalról az 1910-es évek
művészetfilozófiai gondolkodásában és a művészet pragmatikájában73

Váraljai Anna

Emlékezni az ősförmára – Ősförmá keresési kísérletek
a modern művészetben 84

Pólik József

Az elrabolt emlékezet. A Rákosi-korszak történelmi filmjei..... 97

Bene Zoltán

Hatni, alkotni, emlékezni. Kölcsey, Madách és Asbóth János
kötelességeszménye az emlékezet vonatkozásában 119

*„... az emlékezet lényegét nem fogjuk fel helyesen, ha csupán valamiféle
általános adottságnak vagy képességnek tartjuk.”*

Fehér M. István

Az emlékezet hasznáról és káráról.....133

Loboczký János

Az emlékezet és felejtés dinamikája Gadamer hermeneutikájában149

Losonczi Alpár	
Emlékezés a jövőre	159
Hankovszky Tamás	
Az emlékezés Fichte transzcendentális filozófiájában	178
Barcsi Tamás	
Halál, emlékeztetés, filozófia	191
Boros Bianka	
Időbeliség és realitás. Nicolai Hartmann „izmus” nélküli realizmusa	205
Molnár Dávid	
Elragadott lelkek: emlékezés és imagináció a reneszánsz <i>furor</i> -elméletben	219
Donauer Emese	
Az emlékezés interszubjektív megközelítése Marcel filozófiájában	228
<i>„... olykor talán többet tennénk a társadalmi megbékélésért, ha az emlékezés helyett inkább a felejtést részesítenénk előnyben.”</i>	
Weiss János	
Az emlékezés mint múltfeldolgozás (<i>Széljegyzetek egy Adorno-előadáshoz</i>)	243
Dénes Iván Zoltán	
Emlékezetpolitikai reprezentációk: Szekfü- és Bibó-képek emlékezetrendszerek kontextusában	253
Csejtei Dezső – Juhász Anikó	
Emlékezet és identitás (különös tekintettel a jelenlegi Európa válságára)	271
Balogh László Levente	
A múlt politizálásának hasznáról és káráról	285
Kovács Gábor	
Nemzeti emlékezet, nemzeti felejtés, nemzeti trauma – Bibó István koncepciója	295
Balázs Gábor	
Holokausz és hősiesség az izraeli kollektív emlékezetben	303
Kiss Endre	
Az emlékezet új mutációja. A Halhatatlan hadsereg	320

Szücs László Gergely

Demokrácia – méltóság nélkül. A Pegida mozgalom az elfelejtett „Heimat” vonzásában	329
---------------------------------------------------------------------------------------------	-----

„.... a felejtés, vagyis a sikertelen emlékezés többnyire nem annak a következménye, hogy az emlékek lenyomatai véglegesen erodálódtak idegrendszerünkben, hanem hogy az előhívás során alkalmazott stratégiák, emlékeztetők nem alkalmasak az adott emlék elérésére.”

Garaczi Imre

Emlékezetmúzeum – mint rítus, identitás és kultúra.....	343
---------------------------------------------------------	-----

Szendi István

Önéletrajzi emlékezet és narratív identitás	353
---------------------------------------------------	-----

Kokas Károly

Az emlékezet digitális katedrálisa.....	369
-----------------------------------------	-----

Mester Béla

A filozófia narratív emlékezete. Megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanáról	377
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Székely László

Palágyi Menyhért az „emlékezet”-ről.....	392
------------------------------------------	-----

Pusztai Virág

Emlékezet a média béklyójában. Inflálódo és manipulálódo emlékek a vizuális média hatóterében.....	407
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Kissné Novák Éva

Történelmi emlékezet hiátusokkal napjainkban	422
----------------------------------------------------	-----

A kötet szerzői.....	430
----------------------	-----

TARTALOM.....	437
---------------	-----